

**Univerzita Karlova v Praze**

**Filosofická fakulta**

**Ústav filosofie a religionistiky**

# **BAKALÁŘSKÁ PRÁCE**

**Silvie Jelínková**

(Indologie se specializací sanskrt – Religionistika)

**Konárák: Architektura v kontextu  
náboženské politiky Východních Gangů**

**Konarak: Architecture in the Context of  
Religious Policy of the Eastern Gangas**

**Praha 2013**

**Vedoucí práce: PhDr. Jaroslav Strnad, Ph.D.**

Autorka velmi děkuje  
vedoucímu práce PhDr. Jaroslavu Strnadovi, Ph.D.,  
za jeho pomoc, vstřícnost a odborné rady.

Autorka děkuje také všem,  
kdo s ní měli trpělivost a pomáhali jí,  
aniž by třeba tušili,  
že chrám v Konáraku se z netrpělivosti krále zřítíl.

*Prohlašuji, že jsem bakalářskou práci vypracovala samostatně, že jsem řádně citovala  
všechny použité prameny a literaturu a že práce nebyla využita v rámci jiného  
vysokoškolského studia či k získání jiného ani stejného titulu.*

*V Praze dne 14. 1. 2013*

.....  
*Silvie Jelínková*

## ABSTRAKT

Velkolepý chrám v Konáraku v Uríse, postavený v podobě vozu slunečního boha Súrji, je jednou z nejslavnějších hinduistických památek Indie. Byl vždy předmětem badatelského zájmu, hlavně pro svou výtvarnou hodnotu, a to i ve zchátralém stavu, v němž se nachází. Tato práce chce představit sluneční chrám v Konáraku v širším kontextu doby a místa svého stavebníka a snaží se navrhnout důvody stavby tohoto chrámu a příčiny jeho zřícení – obojí je neoddělitelně spjata s nábožensko-politickým ovzduším Urísy období vlády Východních Gangů.

Práce je členěna do čtyř kapitol. První kapitola pojednává o královské chrámové politice, jak ji uplatňovali urijští králové, a představuje „královský chrám“ jakožto prostředek legitimizace královské moci. Druhá kapitola se týká „ochranných božstev“ krále Narasimhy, stavebníka tohoto chrámu. Jsou jimi Súrja z Konáraku, sluneční bůh, který byl božstvem celoidického významu, a Džagannáth z Purí, podoba boha Višnu, jenž je státním bohem Urísy. Třetí kapitola se zaměřuje na srovnání Konáraku a Purí jakožto poutních míst. Čtvrtá a poslední kapitola představuje stručný přehled indických architektonických tradic, obzvláště tradice architektury urijské, jejímž vrcholným příkladem chrám v Konáraku je, pozornost se pak zaměří na jednu z výjimečností tohoto chrámu – jeho podobu vozu. Nakonec jsou shrnuty možné příčiny stavby i zřícení chrámu – z celé práce vyplývá, že šlo o souhru mnoha okolností.

## KLÍČOVÁ SLOVA

Urísa - Konárak - kult slunce - Súrja - Džagannáth - náboženská politika - indická architektura

## ABSTRACT

The great temple of Konarak in Orissa, built in the shape of the chariot of the sun god Surya, is one of the most famous hindu monuments in India. Even in the state of ruin it has always attracted attention of scholars, especially art historians. This thesis aims to present the Sun temple in a broader context of the time and place of its builder, and tries to propose the roots of its construction and causes of its collapse – both intrinsically connected with the religio-political climate of Orissa during the reign of the Eastern Gangas.

The thesis is divided into four chapters. The first chapter deals with the royal temple policy, pursued by Orissan kings, and shows „the royal temple“ as the means of legitimation of royal power. The second chapter addresses „tutelary deities“ of king Narasimha, builder of the temple. These are Surya of Konarak, the sun god, who was the deity of all-Indian significance, and Jagannatha of Puri, the form of Vishnu, who is the state deity of Orissa. The third chapter focuses on Konarak in comparison with Puri as the places of pilgrimage. The fourth and last chapter presents a brief overview of the architectural traditions of India, specifically of Orissan architecture, of which the Konarak temple is the crowning example, attention is then turned to the exceptionality of the temple – its chariot design. In conclusion the possible causes of the construction and the ruin of temple are summed up – the whole thesis reveals that it was the combination of many factors.

## KEYWORDS

Orissa - Konarak - cult of the sun - Surya - Jagannath - religious policy - indian architecture

## OBSAH

ABSTRAKT.....	4
KLÍČOVÁ SLOVA.....	4
ABSTRACT.....	5
KEYWORDS.....	5
OBSAH.....	6
Úvod.....	8
LITERATURA K TÉMATU.....	10
Poznámka k přepisům jmen a odborných termínů.....	14
1. Královský chrám.....	15
1. 1. URÍSA – NÁSTIN HISTORICKO-KULTURNÍHO VÝVOJE OBDOBÍ PŘED NÁSTUPEM DYNASTIE GANGŮ.....	16
1. 2. VÝCHODNÍ GANGOVÉ A JEJICH NÁSTUPCI.....	19
1. 3. CHARAKTER NÁBOŽENSKÉ POLITIKY V URÍSE.....	21
1. 4. STAVEBNÍK CHRÁMU V KONÁRAKU.....	25
1. 5. CHRÁM JAKO PROSTŘEDEK HORIZONTÁLNÍ LEGITIMIZACE.....	26
2. Ochranné božstvo.....	28
2. 1. STÁTNÍ IDEOLOGIE VÝCHODNÍCH GANGŮ.....	28
2. 2. PŮVOD A VÝVOJ DŽAGANNÁTHOVA KULTU.....	30
2. 3. SLUNEČNÍ KULT V URÍSE.....	35
2. 4. PŮVOD SLUNEČNÍHO KULTU.....	38
2. 5. SLUNCE A PANOVNÍK.....	40
2. 6. POLITICKÁ MOC KNĚŽSTVA.....	43
2. 7. OCHRANNÁ BOŽSTVA NARASIMHY I.....	44
3. Poutní místo.....	47
3. 1. URÍSA – ZEMĚ POUTNICTVÍ.....	47
3. 2. PURÍ A SVÁTEK VOZŮ.....	49
3. 3. KONÁRAK JAKO POUTNÍ MÍSTO.....	51
3. 4. KONÁRAK A PURÍ.....	52

4. Indický chrám.....	55
4. 1. STAVBA CHRÁMU A KRÁL.....	55
4. 2. SYMBOLICKÝ VÝZNAM CHRÁMU.....	59
4. 3. KONÁRAK V RÁMCI ARCHITEKTONICKÝCH TRADIC INDIE.....	62
4. 4. KONÁRAK – SLUNEČNÍ VŮZ.....	66
Závěr.....	69
SEZNAM POUŽITÉ LITERATURY.....	73
SEZNAM FOTOGRAFIÍ A MAP (OBRAZOVÁ PŘÍLOHA).....	77
OBRAZOVÁ PŘÍLOHA.....	79

## Úvod

Pobřežní pás východoindického státu Urísa je protkán rameny Mahánadí, Bráhmaní, Baitaraní a dalších řek, vlévajících se do vod Bengálského zálivu, jižněji pak sladkoslanými zálivy jezera Čilka. Mořské pobřeží lemují dlouhé stuhy písčných pláží, na nichž lze kromě rybářů a jejich barevných dřevěných loděk potkat tu a tam i velkou mrtvou želvu, kterou vyplavily mořské vlny.<sup>1</sup> Ne příliš daleko od moře se však již řadu staletí vyjímají ještě jiné dva poklady tohoto pobřeží. Jsou to „bílá a černá pagoda“, jak byly od 17. století nazývány evropskými námořníky, kteří se jimi řídili jako majáky. Bílou stavbou byl míněn Džagannáthův chrám v Purí, ten je dodnes aktivním náboženským centrem, a je proto – jak je u indických chrámů obvyklé – pravidelně bílen. Asi 30 kilometrů od Purí podél pobřeží směrem na severovýchod leží Konárak, kde se tyčila a stále tyčí „černá pagoda“, velkolepá, leč dnes částečně zborcená, stavba chrámu slunečního boha Súrji. Chrám v Konáraku je považován za vrcholný počín urijské architektury, je jednou z nejvýznamnějších a nejpůsobivějších staveb celé Indie a od roku 1984 je také zapsán do seznamu světového dědictví UNESCO.

Urísa se ovšem pyšní daleko větším množstvím chrámů, postavených ve specifickém místním slohu a přeživších do dnešní doby díky poněkud odlehle poloze na východním pobřeží Indie. Na chrámy v Uríse totiž nedosáhly – jak se naopak stalo mnoha hinduistickým stavbám v severní Indii – první ničivé vlny provázející příchod muslimských dobyvatelů. Proto například James Fergusson mohl napsat, že v Uríse je víc chrámů než v celém zbytku Hindustánu dohromady. A není to jen odlehlostí území, že se na něm zachovala tak hodnotná chrámová architektura, ale i specifickou geografickou a etnografickou povahou této země, v níž se vždy s náboženstvím a tedy i s náboženskými stavbami muselo počítat jako s potřebnými politickými prostředky – ať už místních vládců anebo cizích dobyvatelů. Vnitrozemí Urísy je totiž rozčleněno hornatými pásy a neprostupnými džunglemi, kde vždy žily domorodé kmeny, jejichž podporu zdejší panovníci nutně potřebovali pro legitimizaci své vlády, i jako vojenskou pomoc. Integrace těchto kmenů do hinduistické společnosti bylo docilováno mimo jiné náboženskými prostředky a území bylo pomocí kultů a jejich svatyní sjednocováno. Paradoxním příkladem politického (a také ekonomického) významu místního náboženství a jeho kultu je událost z roku 1735, kdy byl v Purí po několikaleté přestávce

---

<sup>1</sup> Anebo dokonce množství takových želv živých na místě Gahiramatha, kde je jejich obrovská přírodní líheň, poblíž rezervace Bhítarkanika, na severu distriktu Katak.



obnoven kult boha Džagannátha muslimským místodržícím Urísy proti vůli sesazeného hinduistického rádži.

V případě svatyně v Konáraku lze jistě také mluvit o politické funkci stavby a jejím významu pro manifestaci a posílení moci panovníka. Zároveň však zasvěcení chrámu bohu Súrjovi, jež nebylo v Indii časté a v Uríse nemělo obdobu, vede k dalšímu uvažování o účelu stavby a důvodech, proč byl právě takový chrám postaven právě tomuto božstvu právě na takovém místě. Súrjův chrám v Konáraku byl a je bezpochyby slavnou kolosální stavbou mocného panovníka, ale souhrou různých událostí a vlivů, nikoli všech zcela vyjasněných, tato „pagoda“ nebyvale rychle „zčernala“ – bylo v ní zanecháno bohoslužebné praxe, byla dvě a půl století ponechána chátrání, dokonce se stala zdrojem materiálu na jiné stavby a také její sochařská výzdoba byla zčásti rozkradena. Přestože je Konárak dodnes pro Indii významným poutním místem a zejména během každoročního svátku Mágha šukla saptamí se zde scházejí desetitisíce poutníků, oficiální kult boha Súrji se na toto místo již nevrátil a chrám se tak stal spíše vzpomínkou, historickou pamětihodností, uměleckým pokladem, než místem živé náboženské praxe.

Zde se tedy otevírá téma, kterým se chtějí zabývat následující stránky – v jakém kontextu byl postaven chrám v Konáraku, tedy co vedlo jeho stavebníka k tomuto počínu, jaké konkrétní okolnosti a podmínky mu to umožnily a jaké důvody – politické či osobní – mohly za touto stavbou stát. Nastínění celkového kontextu stavby by mělo také pomoci lépe prozkoumat příčiny toho, proč se Konárak stal ruinou bez živého kultu. A také čím se tento chrám lišil od jiných takových monumentálních královských svatyní a zda právě tyto rozdíly mohly souviset s jeho poměrně brzkým zchátráním. Tato práce se bude tedy snažit dotknout různých možností, proč byl chrám postaven a podporován, stejně tak jako proč byl posléze zničen a opuštěn.

První kapitola nastíní historické a politicko-náboženské pozadí Urísy od počátků malých státních celků po období Východních Gangů a jejich nástupců. Ukáže základní specifika indického státu, konkrétně státu v Uríse, a jaký mělo v tomto kontextu pro panovníka význam náboženství a zejména stavba „královského“ chrámu. Druhá kapitola se zaměří na ochranná božstva panovníků. Půjde zejména o srovnání statutu dvou hlavních božstev krále Narasimhy I., stavebníka chrámu v Konáraku, – slunečního boha Súrji a státního boha Východních Gangů, Džagannátha. Původ a vývoj kultu obou těchto bohů je sledován zejména v souvislosti s panovnickou mocí. Spolu s vlivem kultů je pojednáno také

o vlivu jejich kněží, což je také významný aspekt náboženské politiky. Třetí kapitola promluví o poutních místech, jejich významu v hinduismu obecně a o poutnictví v Uríse konkrétně. Opět budou srovnávání Džagannáth a Súrja, tedy jejich posvátná místa, a svátky odehrávající se na jejich počest. Čtvrtá kapitola se zabývá chrámem, a to nejprve jeho náboženským významem pro panovníka a poté konkrétními okolnostmi stavby chrámu v Konáraku, při nichž se projevil králův obzvláštní zájem o tento projekt. Další část této poslední kapitoly sleduje nábožensko-symbolický význam chrámu, také zejména v souvislosti s indickým panovníkem. A posledním tématem, kterým se tato práce zabývá, jsou architektonické tradice Indie, hlavně Urísy, a místo konárackého chrámu v jejich kontextu. Zajímavým aspektem tohoto chrámu, o kterém bude rovněž v této souvislosti pojednáno, je jeho podoba vozu.

Z celé práce by postupně mělo vysvítat více možností, proč bylo pro krále žádoucí postavit sluneční chrám v Konáraku, co ho k tomu mohlo vést a jak to bylo v souladu s náboženskou politikou tehdejší Urísy. Průběžně bude též poukazováno naopak na možné příčiny úpadku Súrjova kultu v Uríse a hlavně příčiny zchátrání jeho svatyně v Konáraku.

Hlavním cílem této práce je tedy popsání kontextu, ať už politického, náboženského nebo architektonického. Většina monografií, zabývajících se Konárakem, se pochopitelně zaměřuje hlavně na jeho výtvarnou stránku, naopak historické a náboženské pozadí v nich bývá popsáno jen v úzké souvislosti s touto stavbou a jedná se tak obvykle o pouhý výsek skutečného kontextu či dokonce zkreslení. Na druhé straně spisy zabývající se historií Urísy, jejími náboženskými specifiky a jejich vlivem na tamější politiku, se o Konáraku zmiňují vždy maximálně pár větami. Proto se tato práce snaží o rozšíření kontextu stavby v Konáraku proti úzce zaměřeným pracím na toto téma a zároveň o větší propojování a zasazování Konáraku do tohoto kontextu proti těm monografiím, které ho pomíjejí. Architektura je tedy v této práci spíše na druhém místě, je zařazena až do poslední kapitoly, a i když autorka souhlasí s názorem, že je důležité nejprve se ptát „co“ a „jak“, než se začneme ptát „proč“, <sup>2</sup> cílem této práce je právě spíše ono „proč“.

## LITERATURA K TÉMATU

Sekundární literatura, související s tématem Konáraku a jeho kontextu, se týká jednak Konáraku jako takového, dále urijské architektury a indické chrámové architektury obecně,

---

<sup>2</sup> M. A. Dhaky (ed.), *Encyclopaedia of Indian Temple Architecture*, vol. 2, North India, part 3, Beginnings of Medieval Idiom, c. AD 900-1000, New Delhi: American Institute of Indian Studies, 1998, xiv (předmluva Kapily Vatsyayan).

a to jak z umělecko-historického hlediska, tak z hlediska symbolicko-filosofického. Dalším tematickým okruhem je Urísa – její historie, politika a náboženství. Ostatní sekundární literatura se týká rovněž náboženství, zejména slunečního kultu. Ke všem těmto tématům patří pochopitelně i primární texty, s nimiž si ovšem práce tohoto rozsahu vystačila spíše zprostředkovaně skrze citace a překlady v sekundární literatuře. Kromě textů náboženských jsou to jednak složité sanskrtské technicko-náboženské texty o umění a architektuře (různé šilpaśāstry), a pak také, co se týče historie Urísy a rovněž stavby chrámu v Konáraku, texty v urijštině – Mádalá Pāṇḍži (*Mādaḷā Pāñḍi*), chrámové rukopisy z Purí, a rukopis Baja Čakada (*Baya cakaḍa*), jakási „účetní kniha“ zaznamenávající konkrétní okolnosti stavby v Konáraku.

O Konáraku bylo napsáno velké množství textů různé úrovně, šíře a zaměření. Počáteční texty ke Konáraku od vnějších pozorovatelů jsou stručné, ať už je to popis Akbarova ministra Abúl Fazla (konec 16. století, tehdy byl chrám ještě užíván), či krátké popisy z 19. století, jež zaznamenali postupně A. Stirling, J. Fergusson, M. Kittoe, W. Laurie, R. L. Mitra, či W. W. Hunter. První delší prací je *Konarka: The Black Pagoda of Orissa* Bishana Swarupa (1910). Jde vlastně také jen o rozšířený popis chrámu, který byl v té době podrobován první vlně odkrývání a oprav. Swarup zároveň zastává několik mylných teorií – ohledně datace chrámu, určení jeho stavebníka a dalších. Zmínky o Konáraku jsou pak v dílech o indické architektuře a umění autorů jako M. M. Ganguly, A. K. Coomaraswamy, E. B. Havell, P. Brown, B. Rowland, S. Kramrisch a další. Až v roce 1972 se konkrétně na Konárak zaměřili Alice Boner, Sadāśiva Rath Śarmā a Rajendra Prasād Dās, kteří vydali překlad urijských rukopisů, týkajících se stavby chrámu v Konáraku a jeho rituálu, *New Light on the Sun Temple of Konarka*. A. Boner k tomuto překladu sepsala poměrně rozpracovanou předmluvu a pečlivě připravené a užitečné jsou také přílohy této publikace. Největší a skoro nejnovější monografií o Konáraku, jejímž autorem je Karuna Sagar Behera, sám pocházející z Urísy, je dvousvazkový *Konarak: The Heritage of Mankind* (1996). Beherův *Konarak* společně s malou praktickou, ale odborně pojatou publikací Thomase Donaldsona *Konark* (2003, edice Monumental Legacy), byl jedním z hlavních zdrojů této bakalářské práce. O Konáraku bylo prý celkově napsáno více než o jakékoli jiné jednotlivé hinduistické stavbě. Lze také například zmínit zájem mnoha autorů o symboliku erotických soch ve výzdobě chrámu v Konáraku – tím se zabývá například Alan Watts ve svém *The Temple of Konarak: Erotic Spirituality* (1971).

Co se týče architektury Urísy, ta má svou kapitolu již v *History of Indian and Eastern*

*Architecture* (1876) Jamese Fergussona a přímo jí samotné se týkají práce *Antiquities of Orissa* (1875-80) R. L. Mitry a *Orissa and Her Remains* (1912) od M. M. Gangulyho. N. K. Bose založil svou práci *Canons of Orissan Architecture* (1932) na urijských šilpašástrách. Na jeho tradici navázali později A. Boner a S. R. Šarmā se svým kritickým vydáním překladu *Śilpa Prakāśa: Medieval Orissan Sanskrit Text on Temple Architecture* (1966). První komplexní studií zabývající se indickou architekturou klasickým umělecko-historickým způsobem byla pak *Indian Architecture: Buddhist and Hindu* (1942) Percy Browna. Z roku 1946 je další klasické dílo o indické chrámové architektuře, které ji však opět pojímá na základě domácích textů i jejich interpretací, a tedy hinduistický chrám nepopisuje historicky, ale symbolicky – *The Hindu Temple* od Stelly Kramrisch. Urijskou chrámovou architekturou se zabývá nejpodrobněji velké třísvazkové dílo Thomase E. Donaldsona *Hindu Temple Art of Orissa* (1985-87). Je to vlastně podrobný katalog všech chrámů, které se v Uríse zachovaly. Avšak Donaldsonova monografie je tím vzácnější, čím je hůře dostupná. Autorka této bakalářské práce se musela spokojit s *Encyclopaedia of Indian Temple Architecture* (1988-98) – s třemi svazky týkajícími se severní Indie. Dalšími užitečnými (a použitými) publikacemi jsou *Temples of North India* (1969) od Krishny Devy a přehledové práce od George Michella a Susan Huntington. Trend posledních let a vlastně další směr bádání v oblasti indické chrámové architektury je vydávání prací zaměřených na určitý konkrétní chrám. Autorka měla k ruce *The Mukteśvara Temple in Bhubaneswar* (W. Smith, 1994) a *The Temple of Jagannātha: Architecture, Sculpture, Painting, Ritual* (D. Pathy, 2001), zabývající se Džagannáthovým chrámem v Dharákote v urijském distriktu Gandžam. A poslední důležitou použitou prací je objemná publikace o symbolice architektonických plánů *The Iconography of Architectural Plans: A Study of the Influence of Buddhism and Hinduism on Plans of South and Southeast Asia* (2002), kde F. W. Bunce shromáždil velké množství architektonických plánů staveb Indie, Šrí Lanky a jihovýchodní Asie.

Dalším rozsáhlým tematickým okruhem je Urísa jako kulturní a historický region. Dějiny a kulturu Urísy popsal nejprve W. W. Hunter v *Orissa* (1872), dále například R. D. Banerji v *History of Orissa from the Earliest Times to the British Period* (1931). Mnoho prací se zaměřilo také konkrétně na kult boha Džagannátha – prvním systematickým spisem je *The Cult of Jagannātha* (1971) K. C. Mishry (původně to byla jeho disertační práce). Kmenovým obyvatelstvem a jeho mýty se zabýval V. Elwin – *Tribal Myths of Orissa* (1954). Ovšem systematickému studiu badatelů byla Urísa podrobena zejména díky Institutu jižní Asie v Heidelbergu, odkud vzešel „Orissa Research Project“, trvající od roku 1969 do roku 1977.

Výsledkem tohoto výzkumného projektu byla velká monografie zaměřená na kult boha Džagannátha, kterou vydali Ancharlotte Eschmann, Gaya Charan Tripathi a Herman Kulke a kam přispěli svými články další autoři (H. von Stietencron, G. N. Dash a další) – *The Cult of Jagannath and the Regional Tradition of Orissa* (1978). Na tento projekt později částečně navázala v roce 1997 další konference v Heidelbergu na téma „Jagannath Revisited: Studying Society, Religion and the State of Orissa“, z které posléze vzešla stejnojmenná publikace (2001). Urísa je stále výborným předmětem studia formování náboženských kultů i státních celků, protože na jejím území dodnes existují kmeny s vlastními kulty, a tak mnohé ze zdejšího náboženství a sociální organizace se nezměnilo ani po staletích. Formováním kultů a typologií višnuismu, šivaismu a šaktismu v Uríse se věnují příspěvky A. Eschmannové (*The Cult of Jagannath*). H. Kulke se zase v této souvislosti zaměřil na královskou chrámovou politiku, formování státu a legitimizaci regionálních království, jak to lze pozorovat zejména na příkladu královského kultu v Purí. Výsledkem tohoto bádání jsou Kulkeho studie, vydávané od 70. let, z nichž jsou některé také ve sborníku *The Cult of Jagannath* a zejména v jeho *Kings and Cults: State Formation and Legitimation in India and Southeast Asia* (1993). Burkhard Schnepel pokračuje v tomto směru a zabývá se více periferními oblastmi jižní Urísy a fenoménem „malých králů“, jak je to vidět v jeho *The Jungle Kings* (2002).

Posledním okruhem témat literatury použité k této práci jsou indická náboženství a kulty. Texty o Džagannáthovi již byly zmíněny, dalšími přehledovými pracemi, které popisují také višnuismus a sluneční kult, jsou: *Vaiṣṇavism, Śaivism and Minor Religious Systems* (1913) R. G. Bhandarkara, *Studies in the Religious Life of Ancient and Medieval India* (1971) D. C. Sircara, či *Mythology of Vishnu and His Incarnations* (2009) M. L. Varadpandeho. O původu slunečního kultu mluví Heinrich von Stietencron ve svém kritickém vydání Sámabapurány s překladem a komentáři: *Indische Sonnenpriester, Sāmba und die Śākadvīpīya-Brāhmaṇa: Eine textkritische und religionsgeschichtliche Studie zum indischen Sonnenkult* (1966). Soubornou prací o Súrjovi je pak *Sūrya and Sun Cult (In Indian Art, Culture, Literature And Thought)* z roku 1995, od S. L. Nagara.

### Poznámka k přepisům jmen a odborných termínů

Všechna jména a odborné termíny, ať už v sanskrtu, v urijštině či dalších jazycích, jsou v této práci přepisovány do češtiny podle základních principů a pravidel transliterace, shrnutých v ediční poznámce v *Dějínách Indie* (J. Strnad, J. Filipický, J. Holman a S. Vavroušková, 2003). Výjimku z těchto pravidel tvoří přepis nasalizace „ṁ“ (či „ṃ“), která zde nemá podobu českého „n“, nýbrž „m“ (tedy „Narasimha“ a nikoli „Narasinha“, „Súrjavamša“ a nikoli „Súrjavanša“ atd.). U jmen a termínů, jež jsou pro tuto práci klíčové, je obvykle při prvním výskytu v závorce uveden odborný přepis (kurzívou).

Jméno boha Džagannátha se zde vyskytuje v současném, běžně užívaném, zkráceném tvaru „Džagannáth“, jen v několika případech je užito přepisu podle sanskrtu, tedy tvaru „Džagannátha“.

## 1. Královský chrám

Pro lepší porozumění stavebnímu počínání v Konáraku je třeba nejprve si představit historický kontext, v němž hrály významnou roli hinduistické chrámy budované panovníky. Konárak stojí na vrcholu vývoje takového státního stavitelství, s nímž se setkáváme od přelomu prvního a druhého tisíciletí. Ve střední Indii jde například o chrámy v Khadžuráhu, tehdejší Khardžuraváhace, hlavním městě Čandéllů (největším chrámem je Kandaríja Mahádéva, postavený roku 1002) a v Udajapuru, kde vybudovali Paramárové Udajéšvarův chrám (v letech 1059-1080), v jižní Indii pak v metropoli říše Čólů, Taňčávúru, kde stojí slavný Brhadíšvarův chrám, korunující vládu Rádžarádži I. (kolem roku 1010). V Urise mezi královské chrámy patří stavby dynastií Sómavamši a Východních Gangů – Lingarádžův chrám v Bhuvanéšvaru (asi 1060), Džagannáthův chrám v Purí (asi 1135) a Súrjův chrám v Konáraku, největší chrám postavený v Urise (kolem 1250).

Královské chrámy tohoto období dosahovaly do té doby nevídané velikosti. Hermann Kulke je ve své stati o královské chrámové politice zve „imperiálními chrámy“.<sup>3</sup> Výraz „imperiální“ však neznačí, že stavebníci těchto chrámů byli vládci impérií nebo velkých nadregionálních států. Naopak – tyto monumentální stavby spadají do období indického středověku, kdy byly imperiální státy starověku a klasického období již minulostí. Od pádu guptovské říše v 6. století byl politický a kulturní vývoj na indickém území charakterizován právě decentralizací a rozdrobeností na menší územní celky – regionální státy, jejichž panovníci měli vůči sobě navzájem poměrně vyváženou moc. Tu potřebovali neustále potvrzovat a posilovat. Jedním z prostředků potvrzování moci se s vývojem středověkých států staly právě stavby královských chrámů. Panovníci-stavebníci díky nim nabývali na významu mezi ostatními regionálními vládci, a zároveň jimi pevněji připoutávali okolní slabší vazalské státy ke svému centrálnímu území, také tím, že vazalové byli povinováni nemalými donacemi ve prospěch chrámových institucí. Chrám byl tak významným politickým i ekonomickým nástrojem hinduistického panovníka.

Důležitou souvislost vidí H. Kulke právě mezi touto „politickou architekturou“ a vývojem regionálních politických celků – období, kdy velké chrámy vznikaly, totiž přesně

<sup>3</sup> Kapitola „Royal Temple Policy and the Structure of Medieval Hindu Kingdoms“ z práce: H. Kulke, *Kings and Cults: State Formation and Legitimation in India and Southeast Asia*, New Delhi: Manohar, 1993, p. 1-16. (Poprvé článek vyšel v roce 1978 ve sborníku A. Eschmannové, H. Kulkeho a G. C. Tripathiho, *The Cult of Jagannath and the Regional Tradition of Orissa*.)

odpovídá době, kdy byla regionální království indického středověku na vzestupu.<sup>4</sup> Kolosální stavba v Konáráku takto tedy koresponduje s vzestupem dynastie Gangů a politickým a vojenským úspěchem jejího stavebníka, jenž tento svůj úspěch zároveň potřeboval potvrdit a „zpevnit“ stavbou královského chrámu.

Chrámové stavitelství je fenomén patřící do širšího kontextu rituální politiky hinduistických panovníků. Náboženské instituce jakožto způsoby legitimizace panovnickovy vlády byly významnými činiteli v procesu formování jak států indického subkontinentu, tak i těch na druhé straně Bengálského zálivu, států jihovýchodní Asie. Tamější vládci řešili velmi podobné problémy a do jejich zemí se také právě díky potřebě legitimizace nejisté královské autority dobře šířila hinduistická kultura. V těchto zemích se vyvinul dokonce kult „dévarádži“, jenž ovlivnil i místní sakrální výtvarné umění a stavitelství. K takovému pojetí zbožštění své vlády však indiští panovníci nikdy nedospěli. Různá území se v různých aspektech lišila, a tak ani politicko-náboženské prostředky nebyly vždy stejné. Velmi specifickou povahu měla tato rituální politika právě v Uríse. Súrjův chrám v Konáráku nevznikl jistě bez vlivu tamějších historicko-náboženských okolností a nelze jej celistvě představit bez tohoto pozadí.<sup>5</sup>

## 1. 1. URÍSA – NÁSTIN HISTORICKO-KULTURNÍHO VÝVOJE OBDOBÍ PŘED NÁSTUPEM DYNASTIE GANGŮ

Moderní stát Urísa (obr. 28) se rozkládá na území starověké Kalingy,<sup>6</sup> známé v souvislosti s králem Ašókou, který sem podnikl krvavé tažení (260 př. n. l.), po němž se pravděpodobně rozhodl konvertovat k buddhismu. Provinčním sídlem za Ašókovy vlády bylo město Tóšalí poblíž Bhuvanéšvaru. Sláva starověké Kalingy je ke konci 1. století př. n. l. spojena s vládou džinisty Khárávély<sup>7</sup>, panovníka z rodu Maháméghaváhanů, jehož impérium

<sup>4</sup> Kulke, *Kings and Cults*, p. 14. Na poněkud opačnou souvislost poukazuje George Michell: „The erection of ever larger temples as part of increasingly ambitious projects exerted a considerable strain upon the economy of a kingdom, and it seems that the power of some Hindu Asian dynasties declined at about the same time as their building activities reached maximum proportions.“ (G. Michell, *The Hindu Temple: An Introduction to Its Meaning and Forms*, Chicago – London: University of Chicago Press, 1988, p. 53.) Michell zde však tuto myšlenku dále nerozvádí a nedokládá konkrétními příklady. Navíc se zdá, že má v tomto kontextu na mysli spíše některé hinduizované státy jihovýchodní Asie než státy indické.

<sup>5</sup> Srovnání chrámové politiky Indie a jihovýchodní Asie: Kulke, *Kings and Cults*, ix-xii; kultem dévarádži se pak Kulke zabývá v kapitole „The Devarāja Cult: Legitimation and Apotheosis of the Ruler in the Kingdom of Angkor“ (také v *Kings and Cults*).

<sup>6</sup> Termín *Kaliṅga* se objevuje v Aitarejabráhmaně, puránách, Mahábháratě, Arthašástre i v buddhistické literatuře. Mytologicky je území pojmenováno po jednom ze synů královny *Sudeṣṇā* a zřece *Dīrghatamase*, ti se jmenovali *Āṅga*, *Vaṅga*, *Kaliṅga*, *Puṇḍra* a *Suhma* a byli vládci zemí stejných názvů. (R. D. Banerji, *History of Orissa from the Earliest Times to the British Period*, Calcutta: R. Chatterjee, 1930-1931, p. 43.)

<sup>7</sup> Památkami z dob Khárávély jsou tesané jeskyně pro džinistické mnichy na pahorku Udajagiri blízko



se sídlem v městě Kalinganagara však nejspíš samotného krále dlouho nepřežilo. Kalinga byla pak předmětem dobových bojů okolních impérií, její části byly postupně podmaněny Gupty, bengálským Šašánkou, Haršovou říší a Čálukjovcem Pulakéšinem.

Na území Urísy však již během doby cizích nadvlád vznikaly i malé státy domácích vládců. Kromě několika států na pobřeží šlo o malá „lesní království“ (*aṭavirājya*) ve „velké divočině“ (*mahākāntāra*), jak zmiňuje Samudraguptův iláhábádský nápis. První větší politický útvar, spojenectví „osmnácti lesních království“ (*aṣṭadaśāṭavīrājya*)<sup>8</sup> v Jižní Tóšalí, dokládá nápis z doby kolem roku 600. Území, jež bylo ve starověku známé jako „Kalinga“ (*Kalinga*) a jemuž odpovídá území dnešních států Urísa, Čhattisgarh a části severního Ándhrapraděše, se tedy posléze skládalo z několika subregionů. Kalinga bylo jméno nejjižnější oblasti (dnes severní část Ándhrapraděše), dalšími významnými oblastmi směrem na sever podél pobřeží byly Kangóda (*Kaṅgoda*), Jižní Tóšalí (*Dakṣina Tośalī*), Severní Tóšalí (*Uttara Tośalī*, *Utkal/Oḍra*), ve vnitrozemí pak Khiňďžalí Mandala (*Khiñjaḷī Maṇḍala*), Kódálaka Mandala (*Kodāḷaka Maṇḍala*) a Khidždžingakóttá (*Khijjīṅgakoṭṭa*), a nejzápadněji ležela Jižní Kóšala (*Dakṣina Kośala*). Panovníci těchto „jádrových území“ („nuclear areas“)<sup>9</sup> časem rozšiřovali svou moc na okolní oblasti a některým se postupně podařilo dosáhnout regionálního významu (obr. 29).<sup>10</sup>

Na začátku 7. století dobyli Šailódbhavové (*Śailodbhava*) z Kangódy území Jižní Tóšalí, o dvě století později toto spojené území získal sílící rod Bhaumakarů ze Severní Tóšalí. Jejich vláda dosáhla vrcholu kolem roku 850, kdy jim patřila většina území moderní Urísy. Byl to rod neárjovského původu, pravděpodobně pocházel z kmene Bhúmíď (*Bhūmij*).<sup>11</sup> První tři panovníci byli buddhisté, ale ostatních 15 panovníků (a panovnic) vyznávalo šivaismus, což dokládá také jejich chrámová stavitelská činnost zejména v Bhuvaněšvaru.<sup>12</sup> Příčinou pádu dynastie (v 10. století) byla absence mužských potomků

Bhuvaněšvaru; tam je také ve „Sloní jeskyni“ (Háthígumpha) jediný nápis dokumentující jeho vládu.

<sup>8</sup> Číslo 18 je zde spíše symbolické – vyjadřuje soulad mezi spojenými královstvími.

<sup>9</sup> „Nuclear areas of corporate institution“ je koncept Burtona Steina, popisující integraci kmenových společností v jižní Indii. Hermann Kulke toto pojetí přenáší do kontextu Urísy, kde jej však vidí méně staticky a vzhledem k přetrvávajícím kmenovým prvkům méně dichotomicky. „In Orissa, nuclear areas were an integral part of a continuous process of political development and centres of integration of tribal elements rather than of their ‚sustained displacement‘.“ (Kulke, *Kings and Cults*, p. 2.)

<sup>10</sup> Raná jádrová území podle: B. Schnepel, *The Jungle Kings: Ethnohistorical Aspects of Politics and Ritual in Orissa*, New Delhi: Manohar, 2002, p. 94; Kulke, *Kings and Cults*, p. 95.

<sup>11</sup> Ze sans. *bhūmija*, „zrozen ze země“; tento kmen byl z oblasti severní Urísy a Čhótá Nágpur.

<sup>12</sup> W. Smith, *The Mukteśvara Temple in Bhubaneswar*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1994, p. 22. Jiní autoři se ale o Bhaumakarech zmiňují pouze jako o buddhistech. (Např. H. v. Stietencron, „The Advent of Viṣṇuism in Orissa: An Outline of its History According to Archaeological and Epigraphical Sources from the Gupta Period up to 1135 A. D.“, in A. Eschmann, H. Kulke, G. C. Tripathi (eds.), *The Cult of Jagannātha and the Regional Tradition of Orissa*, 2<sup>nd</sup> ed., Delhi: Manohar, 1986, p. 4; D. Pathy, *The Temple of Jagannātha*:

a také silící moc a útoky konkurenčního rodu Sómavamší (*Somavamší*). Ti vytvořili v 11. století první významné středověké regionální království Urísy a z období jejich vlády jsou také zásadní doklady o královské patronaci chrámů.

Sómavamšíové pocházeli z oblasti moderního Madhjadpradéše, z Jižní Kóšaly, jejich původním sídlem byla Šrípura (*Śrīpura*, dnes Sirpur, dnešní stát Čhattísgarh), odtud se v 9. století byli nuceni přesunout více na východ do Vinítapury (*Vinītapura*, moderní Binka, v Uríse) na řece Mahánadí. Asi ke konci desátého století již získali kontrolu nad celou Urísou, a tak jim patřily i pobřežní oblasti v okolí významných center Purí (*Purī*) a Bhuvanéšvaru (*Bhuvaneśvara*). Zejména Bhuvanéšvar – poutní místo nazývané Brahmapuránou Ékámra (*Ekāmra*)<sup>13</sup> – se stal nábožensko-kulturním centrem celoindického významu, a tak i politickým ohniskem tehdejších panovníků Urísy. Ve městě bylo od 7. do 14. století vybudováno mnoho chrámů, a Bhuvanéšvar je tak galerií urijské architektury. Převážná většina chrámů je zasvěcena Šivovi. Z doby Sómavamšíů jde nejprve o Muktéšvarův (*Mukteśvara*) chrám, postavený okolo roku 970, který sice svými rozměry nepatří mezi tzv. imperiální chrámy, přesto je výtvarně pozoruhodnou a též politicky důležitou stavbou. Lze ho totiž považovat za proklamaci nadvlády dynastie Sómavamší (jejíž panovníci jsou pravděpodobně zobrazeni v reliéfní výzdobě) nad územím patřícím donedávna Bhaumakarům. Největšího rozkvětu pak dosáhlo stavitelství za pokojné vlády krále Uddjótakéšariho Mahābhavagupty IV. (*Uddyotakeśarī Mahābhavagupta*) (1040-1065). Z té doby pochází Brahméšvarův (*Brahmeśvara*) chrám, jenž jako jediný dokládá konkrétní královskou patronaci vlastními nápisy.<sup>14</sup>

Vrcholnou stavbou dynastie Sómavamší je obrovský královský Lingarádžův (*Liṅgarāja*) chrám v Bhuvanéšvaru, jehož stavba započala za vlády krále Uddjótakéšariho a dokončil ji pravděpodobně jeho následovník Džanmédžaja (*Janmejaya*) II. Po tomto období slávy museli králové rodu Sómavamší čím dál více čelit útokům okolních panovníků, jejich území se postupně zmenšovalo, až v roce 1114 definitivně zabral zbytky království Sómavamšíů Anantavarman Čódaganga z rodu Východních Gangů.<sup>15</sup>

---

*Architecture, Sculpture, Painting, Ritual*, New Delhi: Sundeep Prakashan, 2001, p. 3.)

<sup>13</sup> Brahmapurána 26.39-40. (T. Donaldson, *Konark*, New Delhi: Oxford University Press, 2003, p. 1.)

<sup>14</sup> Nechala jej postavit králova matka *Kolāvatī Devī*.

<sup>15</sup> Bhaumakarové a Sómavamšové podle kapitoly „Historical and Religious Background“ z práce: Smith, *The Mukteśvara Temple in Bhubaneswar*, p. 21-28.

## 1. 2. VÝCHODNÍ GANGOVÉ A JEJICH NÁSTUPCI

Dynastie Východních Gangů pocházela ze střední Kalingy (jih dnešní Urísy a sever Ándhrapradéše), jejich sídlem bylo město Kalinganagara (*Kaliṅganagara*) u řeky Vamšadhára (*Vaṃśadhārā*).<sup>16</sup> Počáteční dějiny tohoto rodu nejsou dobře doloženy, ale zdá se pravděpodobné, že Kalinga nebyla původní vlastí (*janakabhū*) dynastie Gangů.<sup>17</sup> Asi od 4. do 6. století n. l. zde vládl rod Mátharů (*Māṭhara*). Poté bylo území ovládnuto Gangy, jejichž prvním známým panovníkem byl Indravarman I., považovaný za zakladatele dynastie. Východní Gangové vyznávali šivaismus – jejich rodinným božstvem byl Šiva Gókarnasvámin (*Gokarṇasvāmin*), jehož svatyně se nacházela na pahorku Mahéndragiri (*Mahendragiri*).

Zlatá éra vlády Východních Gangů začala až v 11. století, nejprve za vlády Vadžrahasy Anantavarmana (*Vajrahasa Anantavarman*) (1038-1070), který svou moc a nezávislost demonstroval titulem mahárádžádhirádža (*mahārājādhirāja*, „král králů“, „císař“). Jeho vnukem byl Anantavarman Čódaganga (*Coḍagaṅga*) (1078-1147), jenž převzal vládu nad celou Urísou – nad oblastmi centrálními, severními i západními, které do té doby patřily Sómavamšíům. Dosáhl tak nadvlády nad celým regionem a jeho říše se pak rozkládala od řeky Gódávarí na jihu až po jižní Bengálsko na severu. Tento mocenský rozmach byl zdůrazněn stavbou imperiálního chrámu – Čódaganga dal kolem roku 1136 v Purí vybudovat nový Džagannáthův (*Jagannātha*) chrám, který je klasickou ukázkou urijské monumentální architektury, a také výborným příkladem spojení náboženství a politiky (obr. 2, 3).<sup>18</sup> Čódangangovou stavbou velkého královského chrámu totiž povýšil višnuistický bůh Džagannáth na státní božstvo, „ráštradévata“ (*rāṣṭradevatā*), což napomohlo ideologickému a administrativnímu sjednocení státu, složeného z různých jádrových území a malých

<sup>16</sup> Pro diskusi o lokaci Kalinganagary viz: B. V. Krishnarao, „The Identification of Kalinganagara“, *Journal of the Bihar and Orissa Research Society* 14 (1929): 105-115; B. C. Bhattacharya, „Kalinganagara and Excavation at its present site“, *Journal of the Bihar and Orissa Research Society* 14 (1929): 623-634. Avšak obecně se za původní metropoli Gangů považuje dnešní obec *Mukhaliṅgam* v distriktu Gandžam.

<sup>17</sup> Sami Gangové spojovali svůj rod s mytickou Sluneční dynastií. Podle článku H. Kanunga pocházeli Gangové z kasty Kaivarttů čili Mahišjů (H. Kanungo, „The Origin of Ganga Dynasty – A New Insight“, *The Orissa Historical Research Journal* 47.2 [2006]: 15-33). Sami se prohlašovali za kšatrije, případně i bráhmany (z gótry Átréja), ale pravděpodobně byli drávidského původu (O. M. Starza-Majewski, „King Narasiṃha I before His Spiritual Preceptor“, *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* 103.2 [1971]: 137).

<sup>18</sup> Opoprvlivý soud Jamese Fergussona, považujícího chrám v Purí za „so inferior a specimen of the art“ (J. Fergusson, *History of Indian and Eastern Architecture: With Numerous Illustrations*, rev. ed. with additions Indian architecture by James Burgess and Eastern architecture by R. Phené Spiers, vols. 1-2 [bound in one], Delhi: Low Price Publication, 1997, vol. 2, p. 105), byl patrně způsoben stavem chrámu, v němž ho Fergusson viděl – nánosy omítky totiž v té době zakryly jemnou kamenickou práci chrámové výzdoby. Tak si to alespoň vysvětluje K. S. Behera. (K. S. Behera, *Konarak: The Heritage of Mankind*, vol. 1, New Delhi: Aryan Books International, 1996, p. 26.)

království. Velikost chrámu pak také měla ukazovat význam krále, jenž se tímto prohlásil za nejvyššího maharádžu ve svém makroregionu.

Dalším významným panovníkem rodu Gangů byl Anangabhíma III. (*Anaṅgabhīma*) (1211-1238). Mádalá Pāṇḍži (*Māḍalā Pāṇḍji*), chrámové rukopisy z Purí, mu dokonce mylně připisují stavbu Džagannáthova chrámu – v očích pozdějších chrámových pisatelů Anangabhímova velikost a důležitost (vzhledem k Džagannáthově kultu) předčila jeho předchůdce a skutečného zakladatele chrámu, Čódagangu. Anangabhíma totiž ustanovil kult boha Purušóttamy (*Puruṣottama*) – Džagannátha – za státní ideologii (a zároveň svou osobní, neboť do té doby byli Gangové šivaisty). Hermann Kulke ho tak vidí jako zakladatele království Gadžapati (*Gajapati*), protože pozdější panovníci rodu Gadžapatiů vždy považovali svou vládu za podřízenou Džagannáthovi a jejich moc a autorita byla tak s tímto božstvem přímo propojená.<sup>19</sup> Anangabhíma III. také prohlásil za své nové hlavní město dnešní Katak (*Kaṭaka*, Cuttack) a nazval je Nové Váránasí (*Abhinava Vārāṇasī*), čímž se snažil převzít kontinuitu posvátného města na Ganze, Váránasí, jež bylo tou dobou již v rukách muslimů – svou vládu tak zdůraznil před očima všech hinduistických panovníků.<sup>20</sup> V roce 1230 nechal Anangabhíma postavit v Katakú nový Purušóttamův chrám. Rozmach panování Gangů byl tehdy také usnadněn tím, že jejich někdejší jižní nepřítel a ohrožovatel, stát Čólů, byl tou dobou v rozkladu.

Na vojenské a panovnické činy Anangabhímy III. navázal jeho syn Narasimha (*Narasimha*) I. (1238-1264), stavebník chrámu v Konáraku, který dovedl říši Východních Gangů k největšímu rozmachu, bojoval vítězně na severní i jižní hranici země, taženími proti muslimskému Bengálsku, s nímž bojoval už jeho otec a děd, si zjednal respekt v očích bengálských místodržících a dobyl tam dříve ztracená území. Nastolil relativní mír a vojenská tažení mu přinesla také velké bohatství. Mohl se pak zaměřit na velkolepou stavbu Súrjova chrámu. Narasimhova vláda znamenala vrchol panování Východních Gangů. Ti byli u moci ještě další dvě století. Sto let po Narasimhovi, v roce 1361 byla Urísa dobyta dillíským sultánem Fírúzem Šáhem, ovšem pouze dočasně. Po roce 1430 usedl na trůn Gangů uchvatitel Kapiléndra, zakladatel dynastie Súrjavamša (*Sūryavamśa*), která se jinak nazývala

<sup>19</sup> Kapitola „King Anaṅgabhīma, the Veritable Founder of the Gajapati Kingship and of the Jagannātha Trinity at Puri“ z práce: Kulke, *Kings and Cults*, p. 17-32.

<sup>20</sup> Zároveň přemístění hlavního města z Kalinganagary do Katakú vyplynulo v jakousi „dvojí vládu“ těchto dvou center, což v důsledku znamenalo lepší soudržnost celého území ovládaného Gangy. Na to poukazuje S. K. Panda a podle něj B. Schnepel, viz: Schnepel, *The Jungle Kings*, p. 98.

Gadžapati.<sup>21</sup> Tři významní po sobě jdoucí panovníci této dynastie dokázali ovládat Urísu po dobu jednoho století, po kterém následovalo krátké období usurpací a střídání vládců, čemuž učinil v roce 1568 konec útok Afghánců, kteří vyplenili i Džagannátův chrám v Purí. Pád samostatné Urísy předcházelo v roce 1565 dobytí jihoindického království Vidžajanagar spojenými dakšinskými sultanáty. A tak závěr obou těchto vlád znamenal zároveň konec období velkých hinduistických království a počátek muslimské mocenské převahy na celém indickém poloostrově. Urísa se pak nacházela pod vládou mughalských místodržících. V roce 1751 Urísu dobyli hinduističtí Maráthové z Nágpuru a v roce 1803 přešlo území pod moc britské Východoindické společnosti.<sup>22</sup>

Pro královskou chrámovou architekturu znamenalo období po éře Východních Gangů úpadek. Bylo to zapříčiněno jednak prostým důvodem, že většina nábožensky významných míst již nějaký chrám měla, tudíž nebyly další příležitosti k budování, ale také celkový kulturní úpadek, jež následoval, je svázán se ztrátou samostatnosti Kalingy během muslimské éry, kdy se regionální panovníci v Uríse vyčerpávali častými boji a na velkolepé stavby jim pochopitelně chyběly prostředky.<sup>23</sup>

### 1. 3. CHARAKTER NÁBOŽENSKÉ POLITIKY V URÍSE<sup>24</sup>

Indické pojetí státu se v mnohém liší od toho, jak je „stát“ vnímán na západě. Typický indický stát není jednotným územím s jediným centrem a pevnými hranicemi, spíše je to síť politicko-rituálních vztahů, mnohdy přesahujících z jednoho státu do druhého. V této síti

<sup>21</sup> Během vlády Východních Gangů se rozšířil systém nájaků (*nāyaka*), jakýchsi místodržících, kteří měli nižší status, menší pravomoce a menší dynastickou prestiž než „malí králové“, jež právě v některých oblastech nahradili, aby moc Gangů byla co nejméně ohrožována. Paradoxní je, že tito nájakové postupně nabývali na významu a jedním z nich byl právě Kapiléndra. Panovníci této dynastie byli titulováni „*gajapati*“ („pán slonů“), avšak první, kdo byl znám pod tímto titulem, byl Narasimha I.

<sup>22</sup> K období Východních Gangů a jejich nástupců: Kulke, *Kings and Cults*, p. 17-32, 51-65; Schnepel, *The Jungle Kings*, p. 89-94, 96-112.

<sup>23</sup> Tento úpadek se však netýkal architektury jako takové. D. Pathy ve své práci o Džagannátově chrámu v Dharákote (v distriktu Gandžam) poukazuje, že tradice chrámového stavitelství neskončila chrámem v Konáraku, ale pokračovala v menších rozměrech v různých částech Urísy, a tak mohly rozkvétat regionální varianty a lokální styly. (Pathy, *The Temple of Jagannātha*, ix.)

<sup>24</sup> Tato kapitola vychází z přístupů H. Kulkeho a B. Schnepela. Kulkeho *Kings and Cults* bylo pro autorku této práce uvedením do problematiky formování států v Uríse a jejich kulturně-náboženských souvislostí. B. Schnepel se svým *The Jungle Kings* pak navazuje v mnohém na Kulkeho. Některé státní procesy a politicko-rituální vztahy v Uríse jsou u něj vysvětleny podrobněji, také proto, že se Schnepel zaměřuje na periferní oblasti Urísy. Navíc v kapitole „Little Kingdoms and the State in India: A History of Ideas, Theories and Models“ Schnepel shrnuje různé modely a teorie indického státu jako takového. K pojetí „little kingdoms“ také: G. Berkemer, „Orissa Revisited: A View from the South“, in H. Kulke, B. Schnepel (eds.), *Jagannath Revisited: Studying Society, Religion and the State in Orissa*, New Delhi: Manohar, 2001, p. 253-270; B. Schnepel, „Kings and Rebel Kings: Rituals of Incorporation and Dissent in South Orissa“, in Kulke, Schnepel (eds.), *Jagannath Revisited*, p. 271-295.

figurují panovníci různého významu – „velký král“ („great king“) a jemu poddaní „malí králové“ („little kings“). Pojetí „malého království“ sleduje politický vývoj „odspodu“. Spíše než neměnnou entitou je tento koncept procesem. Indická politická zřízení fungovala totiž dynamicky, na základě soupeření mezi panovníky, a to na mnoha úrovních. Pro indický stát je také typický polycentrický („polycentric“, „multi-centred“) systém vlády. Soudržnosti takového typu státu se dosahovalo ve velké míře náboženskými prostředky a králové, soupeřící o politickou moc a postavení, tuto moc a postavení zakládali na své rituální pozici ve společnosti. Úřad krále byl tedy úřadem rituálním i politickým zároveň, politické vztahy mezi panovníky byly zároveň vztahy rituálními.<sup>25</sup>

V Uríse se tento indický model státu setkává se specifiky této oblasti a nabývá konkrétní podoby, z níž vyplývají způsoby získávání a upevňování moci zdejších panovníků. Charakter států na území Urísy se různil podle oblasti – velká regionální království (rodů Sómavamšíů, Gangů, Gadžapatiů) měla v době svého rozkvětu centra vždy v pobřežní části země, zatímco v hornatém a lesnatém, kmeny obývaném vnitrozemí se nacházely menší vazalské státy („feudatory states“, „little kingdoms“), které ovládaly jednotlivá, horami a džunglemi od sebe oddělená jádrová území, či jejich části. Malé vnitrozemské státy měly svou roli v politických dějinách Urísy až do 20. století – velká regionální království i pozdější provinční vlády Mughalů i Britů musely vždy svou centrální moc propojovat s dobytými jádrovými územími, tedy s lokální mocenskou strukturou, jiným způsobem než vojenským. Udržení celku území a rovnováha státu závisela na spolupráci centra regionu se subregionálními centry.<sup>26</sup>

Panovníci v Uríse museli počítat jednak s geografickou stránkou země – lesy, močály a hory vytvářely přirozenou segmentaci území. To mohlo být politicky zásadním činitelem, jak ukazuje B. Schnepel ve své práci o „lesních králích“ – míra lesní kultivace a kácení stromů byla přímo úměrná centrální moci. Pokud naopak posílil lokální „lesní vládce“, docházelo k záměrnému „zalesňování“ („junglification“), a tím k vytváření obrany a izolace.<sup>27</sup> Dalším faktorem, s nímž zejména souvisí rituální politika urijských panovníků, je velký podíl

<sup>25</sup> Šlo o tzv. „ritual kingship“. (Schnepel, „Kings and Rebel Kings“, p. 292.) Tento odstavec podle: Schnepel, *The Jungle Kings*, p. 82-83; Berkemer, „Orissa Revisited“, p. 254.

<sup>26</sup> Za vlády dynastie Gadžapati byla vnitrozemská království nazývána „Gaḍajāta“ („zrozen z pevnosti“), „Garhḍat“ v době Mughalů i Britů, kteří těmto „Garhjat states“ připsali status „spojeneckých vazalů“. (Kulke, *Kings and Cults*, p. 95.)

<sup>27</sup> Tzv. „lesní království“ („jungle kingdom“) je podkategorií instituce „malého království“. (Schnepel, *The Jungle Kings*, p. 135-137.)

kmenové populace, organizované v klanech, a tudíž také přítomnost nehinduistických náboženských tradic. Kmeny zde dodnes představují přibližně čtvrtinu populace a na území bývalých vazalských států je jich až 80%,<sup>28</sup> proto panovníci potřebovali vždy jejich podporu – vojenskou a také ekonomickou, jelikož oblast závisela na zemědělství spíše než na obchodu a potřebná půda byla právě na území kmenů. Vládci malých království se způsobem života často více blížili kmenovým náčelníkům než „hinduistickým rádžům“, na druhou stranu živým politicko-náboženským vývojem se některá jádrová území posléze stala domovinou (*janakabhū*) mocných dynastií regionálního významu, pevně zakotvených v hinduistickém řádu. „Na počátku“ byl kmenový náčelník, vládoucí ve vlastním kmeni,<sup>29</sup> anebo cizí nájezdník, který získal své postavení vojenskou silou. Avšak následné upevňování autority a legitimizace moci se děla skrze nábožensko-sociální instituce. Podporu okolních kmenů panovník získal jejich integrací do hinduistické společnosti – buď na úplný okraj kastovního systému, anebo zapojením do domobrany. Tento proces nazývá Hermann Kulke „kšatrijizace“, protože býval iniciován kšatriji – zamíndáry, náčelníky nebo rádži, a takový termín zde proto lépe odpovídá skutečnosti než klasické označení „sanskrtizace“.<sup>30</sup> Významný podíl na hinduizaci společnosti měli bráhmani. Ti fungovali jako „administrativní a ideologičtí specialisté“ ve svých osadách agrahára nebo šāsana (*agrahāra*, *śāsana*). Byly to vesnice osvobozené od daní, které panovníci bráhmanům věnovali (od 5., 6. století), aby na jejich území takovouto „vnitřní kolonizací“ šířili řád náboženský i královu moc. Bráhmanská aktivita působila vícesměrou sociální mobilitu a jakousi oboustranou integrací.<sup>31</sup> Kněž

<sup>28</sup> Kulke, *Kings and Cults*, p. 115. Census Indie z roku 2001 udává 22% „scheduled tribes“ ([www.censusindia.gov.in/Census\\_Data\\_2001/Census\\_Data\\_Online/Area\\_Profile/State\\_Profile.aspx?cki=Y6HtavICS7z](http://www.censusindia.gov.in/Census_Data_2001/Census_Data_Online/Area_Profile/State_Profile.aspx?cki=Y6HtavICS7z)), poslední census z roku 2011 není ještě plně zpracovaný, ale z jeho údajů vychází podíl ST (podle počtu domácností) na 23,18% ([www.censusindia.gov.in/2011census/hlo/Houselisting\\_Housing\\_2011\\_odisha.html](http://www.censusindia.gov.in/2011census/hlo/Houselisting_Housing_2011_odisha.html), [www.censusindia.gov.in/2011census/hlo/SC\\_ST/St\\_data.html](http://www.censusindia.gov.in/2011census/hlo/SC_ST/St_data.html)). (Staženo 15.10. 2012.)

<sup>29</sup> To, že mnozí rádžové pocházeli z kmenů, dokládají nápisy a královské genealogie (*rājavamśābaṭī*) z 19. a 20. století. (Kulke, *Kings and Cults*, p. 115.)

<sup>30</sup> Termín „sanskrtizace“ popisuje sociální proces probíhající v indické společnosti, při němž se posouvá status nižších kast napodobováním zvyků (například vegetariánství a abstinence alkoholu) a přebíráním idejí (a případně s nimi spojených sanskrtských výrazů) kast vyšších. S tímto termínem je spojováno zejména jméno M. N. Srinivase, který ho roku 1952 popsal ve své knize *Religion and Society among the Coorgs of South India*. „The caste system is far from being a rigid system in which the position of each component caste is fixed for all time. Movement has always been possible (...). Every caste tended to imitate the customs and ritual of the topmost caste, and this was responsible for the spread of Sanskritization.“ (M. N. Srinivas, *Religion and Society among the Coorgs of South India*, New Delhi: Oxford University Press, 2003, p. 29-30.) Tento termín však nazývá komplexní sociální proces pouze podle jednoho jeho aspektu – jazyka, podobně jako jiné termíny odkazují k aspektu rasy, náboženství nebo kasty („Aryanization“, „Hinduization“, „Brahmanization“). Žádný z nich však vlastně nepopisuje tento jev v jeho celistvosti. (Kulke, *Kings and Cults*, p. 83.)

<sup>31</sup> Kromě hinduizace kmenů totiž zároveň docházelo k ovlivňování samotného hinduismu kmenovou kulturou – „tribalization of Hinduism“ (citace H. Kulkeho podle: Schnepel, *The Jungle Kings*, p. 86).

potřebovali pro přežití v kmenových oblastech svou „klientelu“, což bylo příčinou stěhování ostatních hinduistů za bráhmany a zároveň zapojování dalších kmenů do kastovního systému. Tuto integraci kmenů následovala i hinduizace jejich původních kmenových božstev. To je stěžejní bod v náboženské politice jádrových území. Králové si potom totiž často za své ochranné božstvo, „išťadévata“ (*iṣṭadevatā*, „tutelary deity“), zvolili dominantní autochtonní božstvo kmene, jenž prošel procesem kšatrijizace. Tím byl vytvořen most mezi králem a jemu poddanými kmeny – božstvo bylo zapojeno do hinduistického chrámového kultu, zároveň mu byl ponechán jeho neikonický vzhled a většinou i původní kněžstvo, takže lidé na něj pohlíželi stále jako na své vlastní. To je právě typickým rysem politicko-náboženského vývoje v Uríse, že jednotlivým územím byla ponechávána jejich kulturní svébytnost, a zároveň mohla být tato území zapojena do širokého systému hinduismu, který to svými „absorbčními schopnostmi“ výborně umožňoval, a tím i do mocenské a administrativní struktury hinduistického ráždi.<sup>32</sup>

Pokud území některého panovnického rodu narostlo do rozměrů regionální moci, kulturní a administrativní svébytnost jednotlivých jádrových území byla do jisté míry zachována. Regionální království se skládalo z jednotlivých území, která byla do jisté míry kulturně a administrativně samostatná. Celek tohoto státu musel tedy být založen na polycentrickém systému moci – centrální region měl okolo sebe podřízené vazalské státy, které sice mohly být nejprve dobyty vojensky, ale soustavné propojení dobytých území mohlo být udrženo jedině systémem vlády s více centry.<sup>33</sup> Stále však bylo nutné vyvažovat lokální odstředivé tendence jednotlivých poddaných území. Sloužily k tomu opět rituální prostředky. Kromě bráhmanské kolonizace šlo o královskou patronaci poutních míst (*tīrtha*) a pak také právě o stavby nových „královských chrámů“ na těchto tīrthách v centrálním regionu království.<sup>34</sup> Tuto náboženskou politiku následoval i stavebník chrámu v Konáraku. Aby mohl nechat postavit královský chrám, musel však vládce nejprve zajistit bezpečí a mír v zemi

---

<sup>32</sup> „(S)tate formation, consolidation and extension of royal power and its legitimation were possible only through continuous interaction between the court and its surrounding tribals(...)“ (Kulke, *Kings and Cults*, 115.) Ovšem soulad hinduistického panovníka a poddaných kmenů neměl zcela idylickou podobu bez přetrvávajících pnutí, „(...) the conflict between the Hindu *rājās*’ constantly increasing need to expand on the one hand and the hereditary land rights of the original inhabitants on the other never quite came to an end.“ (Schnepel, *The Jungle Kings*, p. 88.)

<sup>33</sup> „A regional kingdom based on an amalgamation of the already fairly developed nuclear areas, characterized by their own cultural identities and socio-political loyalties, may therefore best be described as a ‚multicentered system of power‘.“ (Kulke, *Kings and Cults*, p. 9.)

<sup>34</sup> K rozvoji chrámového stavitelství v jeho počátku přispěli nepochybně bráhmani, kteří šířili na území sanskrtskou vzdělanost a přinesli s ní také znalost architektury. Navíc první hinduistické kamenné chrámy vznikly díky donacím půdy náboženským institucím. (Kulke, *Kings and Cults*, p. 3-4.)



vojenskými a dalšími strategickými způsoby panování.<sup>35</sup>

#### 1. 4. STAVEBNÍK CHRÁMU V KONÁRAKU

Velkolepý Súrjův chrám dal přibližně v letech 1238-1258 vybudovat Narasimha I. Ačkoli sám nezanechal žádnou textovou evidenci, kterou by si konkrétně stavbu připisoval,<sup>36</sup> tento fakt je všeobecně uznáván a podpořen různými nepřímými doklady písemnými, materiálními a historickými.<sup>37</sup> Jak už bylo řečeno, vláda krále Narasimhy I. byla vrcholným obdobím panování Východních Gangů, a vůbec celých dějin samostatného státu v Uríse. Mocenský rozmach byl doprovázen také kulturním rozkvětem – vrcholnou fází zaznamenalo tehdy i chrámové stavitelství. Jak podotýká K. S. Behera, Konárak je nejlepším příkladem urijské architektury, avšak také posledním.<sup>38</sup>

Narasimha zdědil po svém otci problémy se sousedy na jižní i severní hranici země. Tažení na jih mu trvalo prý 12 let,<sup>39</sup> získal tam dříve ztracená území a po roce 1250 byla jižní hranice panství Gangů zajištěna. Na severu svého území se Narasimha vyznamenal tažením proti muslimskému Bengálsku. Byl dokonce nadsazeně označen za „ničitele Bhillí“ (=Dillí), přestože bojoval pouze proti místodržicím v Gaudě. Podařilo se mu nejen zastavit jejich invazi, ale také zaútočit a získat muslimská území, což bylo v té době na poměry hinduistického panovníka výjimečné. Na své severní hranici si zjednal takový respekt, že po zbytek 13. století nemusela Urísa čelit žádnému muslimskému útoku. Skladbou *Ékávalí*<sup>40</sup> je Narasimha I. zván „dohlížitelem země Javanů“ (=muslimů; *yavanāvanī vallabha*). Sám Narasimha přijal titul „gadžapati“ (*gajapati*), „pán slonů“, čímž se prohlásil za suverénního krále Východní Indie (zatímco tituly *aśvapati*, „pán koní“ a *narapati*, „pán lidí“, patřily tradičně ke králům severní a jižní Indie).

<sup>35</sup> Ke kšatrijizaci a náboženské politice v Uríse čerpáno zejména z kapitoly „Kṣatriyaization and Social Change: A Study in the Orissa Setting“ z práce: Kulke, *Kings and Cults*, p. 82-92; a dále také: Kulke, *Kings and Cults*, p. 3-13, 114-118.

<sup>36</sup> Podobně je to u většiny chrámů v Uríse. Pouze jeden z nich – Brahméšvara v Bhuvanéšvaru – má dedikační nápis z období vlády dynastie Sómavamší.

<sup>37</sup> Jde hlavně o zápis na měděné desce Narasimhy II. (z roku 1295), zmínky v *Mādaḷā Pāñji* – záznamech Džagannáthova chrámu v Purí (nejstarší části asi z přelomu 16. a 17. století), a dalších sanskrtských i urijských textech (hlavním zdrojem je rukopis *Baya Cakada*), dalším dokladem je například spis Áine Akbarí Akbarova ministra Abúl Fazla (asi 1581). Pro podrobnější rozbor viz kapitolu „Narasimha I as a Builder“ z práce: Behera, *Konarak*, vol. 1, p. 24-28.

<sup>38</sup> Behera, *Konarak*, vol. 2, p. 318.

<sup>39</sup> Podle Mádala Pándži a dalších pramenů.

<sup>40</sup> *Ekāvalī* je práce z období vlády Narasimhy I. zabývající se poetikou, autorem byl *Vidyādhara*, jenž svou skladbu sestavil zároveň jako panegyriku na krále. (P. V. Kane, *History of Sanskrit Poetics*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1971, p. 292-293.)

Dynastii Gangů se podařilo v Uríse vybudovat nejen největší království, ale v době největšího rozkvětu – to znamená za vlády Narasimhy I. – dosáhli výjimečného stupně centralizace, a tedy vlivu centrální vlády na okolní polonezávislá malá království. Jejich moc byla založena na co nejpevnějším provázání důležitých území s centrem. Za centrum se považovalo nejen hlavní město území a jeho okolí, ale i samotná osoba krále. Pokud se tedy v této době Narasimha rozhodl pro stavbu královského chrámu, mohlo to být také součástí těchto snah. Králův velkolepý projekt vyžadoval participaci mnoha osob, architektů, sochařů, dělníků, pomocníků, kteří museli přijít z různých končin Narasimhou ovládaného území. Rovněž materiál na stavbu byl dopravován ze vzdálenějších oblastí, a vůbec velké náklady vynaložené na stavbu monumentálního královského chrámu se musely citelně dotýkat celého území.<sup>41</sup>

## 1. 5. CHRÁM JAKO PROSTŘEDEK HORIZONTÁLNÍ LEGITIMIZACE

To, co Narasimhovi umožnilo uskutečnit tak nákladný a náročný projekt, byla jednak konsolidace státu a relativní mír a bezpečí, kterých docílil svými vítěznými taženími, a pak také bohatství, jehož se mu tímtož dostalo.<sup>42</sup> Události vítězných bojů byly příležitostí k oslavě panovníkových vlastních činů prostřednictvím takové stavby – o to, aby velké skutky králů nebyly zapomenuty se starala zejména reliéfní výzdoba chrámů, jejímž častým námětem byly právě vojenské výjevy, které tak ilustrují spojení mezi životy vládců a stavbami chrámů.<sup>43</sup> Přestože chrám v Konáraku nikde přímo nenese Narasimhovo jméno, je velmi pravděpodobné, že stavba měla přispět ke slávě jejího stavebníka. Podle tradice nechal Anangabhíma III. postavit Džagannáthův chrám v Purí a Narasimha, prý aby ho předčil a dosáhl nehynoucí slávy, postavil sluneční chrám ještě větších rozměrů.<sup>44</sup>

Avšak takovouto stavbu je potřeba vidět zejména z hlediska náboženské politiky a způsobů legitimizace, které se lišily podle stupně vývoje států. Panovníci malých subregionálních a lokálních celků potřebovali svou vládu legitimizovat především mezi poddanými kmeny, zatímco ve velkých regionálních královstvích vyvstala potřeba krále

<sup>41</sup> Osobnost Narasimhy I. podle: Behera, *Konarak*, vol. 1, p. 18-23; Donaldson, *Konark*, p. 17-18; Banerji, *History of Orissa*, p. 267; Eschmann, Kulke, Tripathi (eds.), *The Cult of Jagannath*, p. 201; centralizace moci za vlády Gangů podle: Schnepel, *The Jungle Kings*, p. 96-98.

<sup>42</sup> „Temple building communicated the physical power of the ruler as it was an expression of his economic resources.“ (G. Michell, *The Hindu Temple*, p. 51.)

<sup>43</sup> G. Michell, *The Hindu Temple*, p. 54.

<sup>44</sup> *Gaṅgavaṃśānucarita* 8.35. (Behera, *Konarak*, vol. 1, p. 30.)

manifestovat svou moc spíše před konkurenty, jakými byli mocní vazalové (*mahāsāmantāḥ*) anebo sousedící mahárádžové. K vysvětlení rozdílů mezi „raným“ a „imperiálním“ hinduistickým panstvím užívá H. Kulke toto teoretické rozlišení: *vertikální* neboli *vnitřní legitimizace* v případě rané fáze politického vývoje jádrových území a *horizontální* neboli *vnější legitimizace*, tedy legitimizace královské moci mezi velkými regionálními královstvími. Nejlepším způsobem horizontální legitimizace královské moci pak byla podle Kulkeho „politická architektura obřích imperiálních chrámů s dvorským kultem ovládaným bráhmany a s novou centralizovanou rituální strukturou.“<sup>45</sup> Náboženské instituce byly totiž spojeny s mocí (*kṣatra*) hinduistického království a pro panovníka bylo zásadní držet tuto moc ve svých rukou. Tím, že nechal postavit státní chrám, vytvořil centrum politicko-rituální struktury, jímž byl královský kult – jeho osobní ochranné božstvo – a tím vlastně král sám. Přesto královský chrám neznamenal sebeuctívání despotického vladaře, jenž by snad byl ztotožněn s božstvem, naopak i v této fázi panování mocného mahárádži šlo stále o posílení jeho velmi nejisté moci. Chrám v Konáraku je vrcholnou ukázkou takového královského chrámu a přesným příkladem fungování horizontální legitimizace, neboť jeho význam a vřelost přesáhl daleko za hranice území Urísy. Tento význam byl však spojen rovněž s posvátností místa, na němž byl postaven, a také s božstvem, jemuž byl zasvěcen. O Súrjovi a jeho místě v rámci hinduisticko-místních kultů v Uríse promluví následující kapitola.<sup>46</sup>

---

<sup>45</sup> Kulke, *Kings and Cults*, p. 16.

<sup>46</sup> K tématu legitimizace královské moci jakožto „vertical (internal) legitimation“ a „horizontal (external) legitimation“: Kulke, *Kings and Cults*, p. 14-16.

## 2. Ochranné božstvo

Božstvo – střed chrámového kultu a vlastní smysl stavby chrámu – může být v kontextu, který nastínila předchozí kapitola, nahlíženo jako další prostředek legitimizace královské autority. V popsáných souvislostech bývalo božstvo hlavně mostem mezi královským dvorem, tedy „vyšší“ hinduistickou společností a poddanými kmeny, jež procházely procesem hinduizace. Šlo tedy o legitimizaci vnitřní, vertikální, potřebnou pro panovníky zejména v počátcích formování subregionálních států. To platilo ale hlavně u božstev původně kmenového charakteru, která byla zároveň s hinduizací a integrací svých vyznavačů zahrnována do hindustického systému. Chrám v Konáraku je na první pohled případ jiného druhu. Súrja je celoindickým božstvem, objevuje se v klasických sanskrtských pramenech, zároveň má však jeho kult poněkud nejasný původ a pravděpodobně vzešel z cizích vlivů. Tím spíše však to nebyl bůh, kterého by bylo možno uvést mezi pouze částečně hinduizované obyvatelstvo, aby fungoval jako spojnice mezi ním a králem.<sup>47</sup> Súrjův chrám v Konáraku byl ovšem stavbou vládce regionálního významu a nebyl postaven v kmeny obývaném vnitrozemí, nýbrž na pobřeží, a to také bez souvislosti s městským plánováním. Naopak byl vždy viditelný od moře a snad i to nasvědčuje, že mělo jít o chrám významný na nadregionální úrovni, a že tedy Narasimha I. chtěl i skrze zasvěcení svého chrámu Súrjovi legitimizovat svou moc zejména v horizontálním smyslu mezi panovníky celé Indie.

Chrám slunečního božstva nejsou v rámci Indie nejčastější, také v Uríse měl sluneční kult jen malou tradici okrajového významu a jediným Súrjovým chrámem na tomto území je právě stavba v Konáraku. Tento Narasimhův počín však není nějakým výstřelkem či naprostou zvláštností mimo kontext politiky jeho dynastie. Při bližším pohledu na toto téma vyvstane provázanost Konáraku s celkem politiky i státní ideologie vrcholné éry Východních Gangů.

### 2. 1. STÁTNÍ IDEOLOGIE VÝCHODNÍCH GANGŮ<sup>48</sup>

V roce 1230 bylo království východních Gangů zasvěceno bohu Purušóttamovi

<sup>47</sup> „To impose a ‚foreign‘ cult upon the population of the conquered area usually would be contrary to the political aim and against the Hindu tradition. The enlargement and elevation of an already existing autochthonous cult, on the other hand, glorified the new ruler and legitimized his power in the domain of the deity.“ (H. Kulke, „Early Royal Patronage of the Jagannātha Cult“, in Eschmann, Kulke, Tripathi (eds.), *The Cult of Jagannath*, p. 142.)

<sup>48</sup> K této kapitole bylo použito zejména článku „King Anāṅgabhīma, the Veritable Founder of the Gajapati Kingship and of the Jagannātha Trinity at Puri“ z práce: *Kings and Cults*, p. 17-32; a dále: Kulke, „Early Royal Patronage of the Jagannātha Cult“, p. 139-155; H. Kulke, „Jagannātha as the State Deity under the Gajapatis of Orissa“, in Eschmann, Kulke, Tripathi (eds.), *The Cult of Jagannath*, p. 199-208.

Džagannáthovi (*Puruṣottama Jagannātha*)<sup>49</sup> jakožto pravému vládci, za jehož syna (*putra*) a zástupce (*rāuta*) vládnoucího pod božským příkazem (*ādeśa*) se tehdy prohlásil král Anangabhíma III. Jeho syn Narasimha I. neměl důvod tuto ideologii odmítnout, naopak – Džagannáth měl nejpřednější místo ve státním náboženství i za jeho vlády, byl ochranným bohem celého Narasimhova panství. Navíc se Narasimha prohlásil za vojenského zástupce Džagannátha – všechna svá válečná tažení a politická rozhodnutí plnil král jakožto příkazy tohoto boha.<sup>50</sup> Z toho je patrná jasná politická funkce Džagannátha.

Džagannáth, jak byl uctíván v období Gangů a jak je znám dodnes, je urijskou lokální podobou boha Višnu. Východní Gangové byli sice původně šivaisté,<sup>51</sup> od založení nového chrámu v Purí se však stal jejich státním božstvem Višnu Puruṣottama (*Viṣṇu Puruṣottama*), tedy Džagannáth. Od té doby byli králové tohoto rodu považováni za Višnuovu inkarnaci a zároveň za jeho potomstvo. Višnu býval v Indii (i v jihovýchodní Asii) s královským úřadem spojován poměrně často.<sup>52</sup> Višnu z Purí – Džagannáth – je však velmi specifickým příkladem takové božské vlády.

Džagannáthův původ sice není zcela vyjasněn, ale od doby, kdy se stal ochranným bohem dynastie Gangů, byla přímá provázanost s královským úřadem pro jeho kult charakteristická.<sup>53</sup> Počátkem vzestupu Džagannátha na úroveň regionálního významu byla doba Čódagangova – ten nechal postavit nový Puruṣottamův chrám v Purí. Tímto krokem se snažil reagovat jednak na v té době převládající náboženské ovzduší a jednak na politickou situaci, v níž pro něj bylo výhodné přenést centrum království z Kalingy do střední Urísy, do Purí, nazývaného Puroṣottamakṣetra (*Puruṣottamakṣetra*). Přitom Čódaganga sám byl vyznavač boha Šivy. Podobně ještě Anangabhíma, když podřídil svou vládu zcela bohu Džagannáthovi, zároveň ustanovil své nové hlavní město, které nazval Abhinava Váránasí. To odkazuje opět k Šivovi, jehož posvátným městem původní Váránasí je. Ovšem Anangabhíma dal v „Novém Váránasí“ postavit chrám Džagannáthovi, tedy Višnuovi.<sup>54</sup>

<sup>49</sup> Džagannáth byl dříve nazýván pouze *Puruṣottama* („nejvyšší bytost“), teprve v nápisech Bhánudévy II. (1306-1328) se poprvé objevuje jméno *Jagannātha* („pán světa“). (Kulke, „Jagannātha as the State Deity under the Gajapatis of Orissa“, p. 203.)

<sup>50</sup> Schnepel, *The Jungle Kings*, p. 90.

<sup>51</sup> Prvním známým rodinným božstvem rané dynastie Gangů byl *Gokaṛṇeśvara/Gokaṛṇasvāmin* (tedy Šiva) uctíván na *Mahendragiri*, jehož pak z důvodu špatné dostupnosti vystřídal *Madhukeśvara* v *Mukhalingam* (obě místa byla v Kalinze, v dnešním distriktu Gandžam). (Stietencron, „The Advent of Viṣṇuism in Orissa“, p. 23; Pathy, *The Temple of Jagannātha*, p. 3, 6.)

<sup>52</sup> Starza-Majewski, „King Narasimha I before His Spiritual Preceptor“, p. 136.

<sup>53</sup> V Džagannáthově kultu má rádža z Purí nezastupitelnou úlohu do dnešní doby. A tak přestože nemá panovník už vlastně žádnou politickou moc, dosahuje své prestiže skrze tento „politický kult“. (Kulke, *Kings and Cults*, 63, 74.)

<sup>54</sup> G. N. Dash, „The Evolution of the Priestly Power: The Gaṅgavamśa Period“, in Eschmann, Kulke, Tripathi

Takové panovnické kroky vypovídají o složitosti náboženských podmínek na tomto území, které bylo nutné sledovat, vyvažovat a udržovat v harmonii. Hlavní roli tu hrála jednak rozličnost kmenových kultů, proti nimž stálo „vyšší náboženství“ hinduismu. To se domácí kultury snažilo přijmout a zahrnout pod svou střechu, zároveň s tím je dále ovlivňovalo a utvářelo.<sup>55</sup> Druhým podstatným rysem situace, na nějž musel panovník reagovat, byla rozmanitost jednotlivých hinduistických tradic – šivaismu, višnuismu a šaktismu.<sup>56</sup> Všechny tyto problémy lze výborně sledovat právě na příkladě Džagannáthova kultu, jeho formování a fungování.

## 2. 2. PŮVOD A VÝVOJ DŽAGANNÁTHOVA KULTU<sup>57</sup>

Džagannáth, „Pán světa“, nazývaný dříve Purušóttama, „Nejvyšší bytost“, je hinduisty považován za aspekt či inkarnaci boha Višnu, případně je přímo identifikován s Višnuovým avatárem Kršnou. Jeho hlavním poutním místem je Purí, tamější chrám je centrem Džagannáthova kultu a jeho hlavní svatyní, ovšem v celé Uríse a nejen v ní jsou stovky dalších chrámů zasvěcených tomuto božstvu. Džagannáth je uctíván společně se svou sestrou Subhadrá (*Subhadrā*) a bratrem Balabhadrou (*Balabhadra*).<sup>58</sup> Čtvrtým idolem patřícím k této triádě je Sudaršana Čakra (*Sudaršana Cakra*), zpřítomnění Višnuovy typické zbraně – čakry, „disku“. Charakteristickou zvláštností je „primitivní“ vzhled božstev – idoly jsou vlastně dřevěné špalky (*dārumūrti*), pomalované velmi stylizovanými obličejí, v nichž dominují velké kulaté oči (obr. 1). Taková podoba jasně nasvědčuje nehinduistickému původu kultu, byť se ji

---

(eds.), *The Cult of Jagannath*, p. 161-162. K náboženskému ovzduší doby Čódagangovy: Stietencron, „The Advent of Viṣṇuism in Orissa“, p. 22-25.

<sup>55</sup> „Hinduization may be defined as a continuum operating in both ways between the two poles of tribal religion and codified or „High“ Hinduism. The character of a continuum is as important as the fact, that the process of Hinduization acts in both ways: it does not only mean that tribal elements are incorporated into Hinduism, but also implies that features from Hinduism are integrated into tribal cults.“ (A. Eschmann, „Hinduization of Tribal Deities in Orissa: The Śākta and Śaiva Typology“, in Eschmann, Kulke, Tripathi (eds.), *The Cult of Jagannath*, p. 82.)

<sup>56</sup> Heterodoxní tradice, džinismus a buddhismus, měly sice v Uríse některých dob a některých panovníků také zásadní roli, to se však týkalo spíše raného období. Dřívější badatelé (Cunningham, Fergusson, Hunter, Monier Williams, Percy Brown, Coomaraswamy) prosazovali buddhistický původ Džagannátha, podoby jeho idolu a místa jeho kultu, dnes se však již má za to, že „zvláštnosti“ Džagannáthova kultu plynou ze spojení hinduizovaného kmenového kultu s prvky tantrismu. (Starza-Majewski, „King Narasiṃha I before His Spiritual Preceptor“, p. 135.)

<sup>57</sup> K popisu vzestupu kultu boha Džagannátha a formování triády z Purí čerpáno zejména z: A. Eschmann, H. Kulke, G. C. Tripathi, „The Formation of the Jagannātha Triad“, in Eschmann, Kulke, Tripathi (eds.), *The Cult of Jagannath*, p. 169-196; a dále z článků H. v. Stietencrona: Stietencron, „The Advent of Viṣṇuism in Orissa“, p. 12-30; H. v. Stietencron, „Early Temples of Jagannātha in Orissa: The Formative Phase“, in Eschmann, Kulke, Tripathi (eds.), *The Cult of Jagannath*, p. 63-74; H. v. Stietencron, „The Jagannātha Temples in Contemporary Orissa“, in Eschmann, Kulke, Tripathi (eds.), *The Cult of Jagannath*, p. 469-470.

<sup>58</sup> *Subhadrā/Ekānaṁsā a Balabhadra/Balarāma-Saṁkarṣaṇa*. K páñčarátrovské reinterpretaci trojice z Purí viz: Eschmann, Kulke, Tripathi, „The Formation of the Jagannātha Triad“, p. 184-185; Kulke, *Kings and Cults*, p. 24-25.

legendy snažily vysvětlovat tak, aby vyloučily cizost a aby vzhled idolů byl považován za záměr samotného božstva či naopak původně nechtěnou nedokončenost, anebo nahrazení jakéhosi původního idolu.<sup>59</sup> Ve skutečnosti je Džagannáth ve své výsledné podobě jakési kompozitní božstvo, v němž se mísí kmenové kořeny s hinduistickými reinterpretacemi a v neposlední řadě s politickou funkcí, která byla tomuto bohu postupně přiřazena.<sup>60</sup>

Zahrnování kmenových kultů a jejich míšení s hinduismem nemá své jediné zastoupení na území Urísy. Taková „hinduizace“ či „sanskrtizace“ vyplývá z typického charakteru indického náboženství a objevovala se od samých počátků. Hinduismus dokáže totiž mimořádným způsobem přijímat a zpracovávat různé cizí kultury a náboženství, a to hlavně díky dvěma základním bodům svého učení – že bůh (*brahma*) je ve všem a že každý, kdo se narodil v Indii, je v podstatě hinduista. Typickým příkladem vlivů kmenových kultů a jejich zahrnutí do hinduismu jako integrální části jeho mytologie i praxe je kult bohyně Durgy. Hinduistický kult Bohyně (*Devī*) obecně, a šaktismus, jenž staví do centra právě bohyni, byl jedním z hlavních přirozených pomocníků hinduizace v Urise, protože většina nejdůležitějších kmenových božstev byla ženského rodu. V procesu ztotožňování kmenových božstev s božstvy hinduistickými byla nutná nějaká základní podobnost mezi nimi, jak poukazuje stať A. Eschmannové, „Hinduization of Tribal Deities in Orissa“. Takovou podobnost vykazují právě ženská božstva, dále bohové, kteří s bohyněmi mohou být nějak spojováni, jako například Šiva v podobě lingamu, falického symbolu, s nímž se také snadno dají ztotožňovat anikonické symboly kmenových bohů a bohyň.<sup>61</sup> S tím souvisí další možnost přiblížení hinduismu kmenům v jeho tantrických erotických prvcích. Další spojnicí mezi kmenovým a „vyšším“ božstvem může být hrůza, jakési tremendum, které často kmenová božstva vzbuzují. V hinduismu je lze připodobnit k hrůznému (*ugra*) aspektu některých bohů, jakým je například Šiva Bhairava (*Śiva Bhairava*, „hrozivý“, „strašlivý“).<sup>62</sup>

<sup>59</sup> M. L. Varadpande, *Mythology of Vishnu and His Incarnations*, New Delhi: Gyan Publishing House, 2009, p. 173. K založení kultu se vztahují různé verze legendy o králi *Indradyumnovi* a původním kamenném idolu *Nīlamādhavy*: K. C. Mishra, *The Cult of Jagannātha*, Calcutta: KLM Private, 1984, p. 24; zejména pak text *Puruṣottama Māhātmya* (část Skandapurány): G. Mohapatra, *The Land of Viṣṇu (A Study on Jagannātha Cult)*, Delhi: B. R. Publishing Corporation, 1979.

<sup>60</sup> Ostatně i Višnu jako takový je kompozitním bohem vzniklým z božských postav různého původu – Višnua, Nárájany, Vāsudevů, Kršny a dalších, včetně jeho „sestoupení“ (*avatāra*), která k němu byla postupně připojována.

<sup>61</sup> Vyjádřením přítomnosti kmenových božstev nejsou antropomorfní sochy (*mūrti*) jako v hinduismu, naopak to může být klidně prázdný prostor, hliněná mohyla, neopracovaný kámen, strom nebo dřevěný sloup. Na rozdíl od hinduismu, kde se idol považuje za zpřítomnění božstva, které do něj sestoupilo, v kmenovém náboženství jde pouze o symboly. Funkci zpřítomňování tam mají živí lidé – média, nechávající se ovládnout či „posednout“ božstvem.

<sup>62</sup> Tento odstavec vychází z článků Anncharlott Echmann: Eschmann, „Hinduization of Tribal Deities in Orissa: The Śakta and Śaiva Typology“, p. 79-97, A. Eschmann, „The Vaiṣṇava Typology of Hinduization and the

Pokud jde o Džagannátha, spojitost s kmenovým kultem je z typologického hlediska složitější, neboť Višnu je od takových hrozivých božstev svou podstatou odlišný. Blízkost s nimi by bylo možné najít pouze skrze Višnuovy avatáry Varáha (*Varāha*, „kanec“) a Narasimha (*Narasimha*, „muž-lev“). Zejména Narasimha hraje v této souvislosti významnou úlohu. Do dnešní doby má tento bůh místo přímo v Džagannáthově kultu – je ztotožňován se čtvrtým idolem chrámu v Purí, Sudaršanou (personifikaci Višnuovy zbraně lze logicky spojit se zuřivým aspektem boha) a má nezastupitelnou roli při obřadech v Džagannáthově chrámu.<sup>63</sup> Například zdárný průběh rituálu Navakalevara,<sup>64</sup> periodického obnovování dřevěných idolů Džagannáthova chrámu, kdy se božstva velmi složitým procesem „stěhují“ do nových „těl“, „zajišťuje“ právě Narasimha díky svému liminálnímu charakteru. Narasimha – ani muž, ani zvíře, podle legendy se neobjevil ani v noci, ani ve dne, a svého démonického nepřítele, krále Hiranjakašipua (otce zbožného Višnuova vyznavače Prahlády), zabil na prahu domu. Je tak bohem oblasti přechodu, bezčasí, doby, kdy se pozastaví řád, a tudíž mocným garantem proti démonickým silám. Tato Narasimhova povaha, současně s jeho poněkud hrozivým polozvířecím vzhledem, mohla být kmenovým božstvům poměrně blízká. Zároveň tu byla možnost anikonického zpodobnění, protože legenda praví, že se Narasimha objevil tak, že vystoupil z pilíře. Podle teorie A. Eschmannové mohl Narasimha zásadně souviset s formováním Džagannáthova kultu a přispět k jeho rozvoji mezi kmeny. Dokonce způsob zobrazení Narasimhy – velké oči, široký obličej – by mohlo být původem Džagannáthovy podoby. Naopak H. v. Stietencron z historického hlediska poukazuje na malé množství dokladů Narasimhova kultu v době formování kultu Džagannátha, jehož původ vidí paradoxně spíše v šivaismu, který byl v té době na území dominantní. To by potvrzovala výrazná ikonografická blízkost mezi ranou podobou Džagannáthova idolu a zpodobněním Bhairavy Ékapády, „Jednonohého“ (*Ekapāda Bhairava*).<sup>65</sup>

Hinduizace mohla tedy většinou v první fázi probíhat na jakési více „spontánní“ rovině, záleželo na tom, co korespondovalo s kmenovým náboženstvím – to bylo z hinduismu

---

Origin of Jagannātha“, in Eschmann, Kulke, Tripathi (eds.), *The Cult of Jagannath*, p. 99-117.

<sup>63</sup> V období *anavasara*, kdy jsou idoly Džagannátha, Balabhadry a Subhadry na 15 dní v ústraní, dokonce Narasimha zastupuje Džagannátha jako objekt rituálu, manter, a meditací.

<sup>64</sup> Pro popis a rozbor tohoto rituálu viz: R. Hardenberg, „The Renewal of Jagannath“, in Kulke, Schnepel (eds.), *Jagannath Revisited*, p. 65-90; G. C. Tripathi, „Navakalevara: The Unique Ceremony of the ‚birth‘ and the ‚death‘ of the ‚Lord of the World‘“, in Eschmann, Kulke, Tripathi (eds.), *The Cult of Jagannath*, p. 223-264; A. Eschmann, „Prototypes of the Navakalevara Ritual and their Relation to the Jagannātha Cult“, in Eschmann, Kulke, Tripathi (eds.), *The Cult of Jagannath*, p. 265-283.

<sup>65</sup> H. v. Stietencron, „The Śaiva Component in the Early Evolution of Jagannātha“, in Eschmann, Kulke, Tripathi (eds.), *The Cult of Jagannath*, p. 119-123; k teorii původu Džagannáthovy podoby v Narasimhovi: Eschmann, „The Vaiṣṇava Typology of Hinduization and the Origin of Jagannātha“, p. 111.



převzato a propojeno s vlastním kultem. V Džagannáthově případě nejsou první stadia tohoto procesu zcela vyjasněna. Pravděpodobně tehdy existoval jakýsi „dřevěný bůh“, jehož původní kmenové jméno bylo sanskrtizováno jako Dadhivámana (*Dadhivāmana*).<sup>66</sup> Ten byl postupně hinduizován – identifikován nejprve s Šivou Bhairavou, posléze s Narasimhou a nakonec s Višnuem-Purušóttamou. Znamější je až fáze, kdy kult tohoto božstva přešel pod královskou patronaci. K tomu došlo již za dynastie Sómavamší, kdy vznikl historicky první Džagannáthův chrám v Purí (koncem 10. století, stavebníkem byl pravděpodobně Jajáti I.). Sómavamšíové však dávali přednost šivaismu, který byl na území Urísy dominantní od 6. do 12. století, a svou pozornost zaměřovali hlavně na stavbu a provoz Šivových chrámů v Bhuvaněšvaru. Džagannáthův chrám zchátral za poměrně krátkou dobu, takže když území dobyl a sjednotil Čódaganga, jeho dalším politicko-náboženským krokem byla stavba nového chrámu v Purí a náprava toho, co jeho předchůdci z dynastie Sómavamší zanedbali.

Zde je třeba vyzdvihnout, že zároveň s vývojem a hinduizací kmenových božstev probíhalo v Uríse formování samotného hinduismu a střídání jeho vedoucích směrů. Na tyto proměny také reagovali místní panovníci. V počátcích, za dob dynastií Bhaumakara a Sómavamší, zde převládal šivaismus, jak dokládá chrámová architektura v Bhuvaněšvaru, ale také v samotném Purí. To bylo původně šivaisticko-šaktistickou píthou (*pīṭha*),<sup>67</sup> na místě Džagannáthovy svatyně býval pravděpodobně chrám bohyně Vimaly (*Vimalā*),<sup>68</sup> obklopený několika Šivovými chrámy, které se dochovaly dodnes. Východní Gangové, jak již bylo zmiňováno, vyznávali též šivaismus, a to ještě v době svého mocenského rozmachu, kdy už jim patřila v podstatě celá Urísa. Tehdy se tam však začínal šířit višnuismus, pronikající na území postupně ze severu, západu i jihu. Zejména vliv jihoindického filosofa a reformátora Rámánudži (pravděpodobně navštívil Purí na konci 11. století) přispěl k rozšíření višnuismu v Uríse, protože některé prvky jeho učení dobře korespondovaly s kultem svatyně v Purí, který tou dobou byl na vzestupu. Tehdy král Čódaganga, byť sám šivaista, v pravou chvíli rozhodným krokem vyjádřil svou přízeň a podporu tomuto směru, aby na něm založil svou nově nabytou moc a upevnil ji z hlediska vnitřní politiky. Zároveň dál podporoval šivaismus a nápisy z doby jeho vlády dokládají, že se svého osobního náboženství nevzdal. Spíše pomocí náboženství usiloval o kulturní a politickou jednotu ovládaného území, a tak praktikoval politiku náboženského inkluzivismu – spojení kultů Višnu a Šivy. Tomu

<sup>66</sup> Spíš než o překlad šlo o sanskrtské napodobení znění původního jména.

<sup>67</sup> Termín pro poutní místo, kde se uctívá nějaká podoba Šakti neboli Dévi.

<sup>68</sup> Její chrám je i v dnešním Džagannáthově areálu a tato bohyně je považována za patronku celého tamějšího posvátného okrsku.

nasvědčuje již slavení Višnuových svátků v Madhukéšvarově (Šivově) chrámu v Mukhalingam, v tehdejší hlavní městě Gangů. V areálu tohoto Šivova chrámu bylo ustanoveno i višnuistické kněžstvo. Zajímavým faktem je také to, že Madhukéšvara byl nazýván Džagatónátha (*Jagatonātha*, „Pán světa“), takže je pravděpodobné, že toto přízvisko hlavního božstva Východních Gangů mělo v jejich rodě jistou tradici. A i když titul „Pán světa“ označoval původně Šivu, není proti nábožensko-politické logice, že s vzestupem višnuismu a významu svatyně v Purí byl přenesen na Višnu-Purušóttamu.<sup>69</sup>

Významným konceptem v dějinách náboženství Urísy bylo spojené uctívání Šivy a Višnu, jimž bylo postaveno od přelomu 9. a 10. století několik dvojitých chrámů. Tam byla obě božstva uctívána rovnocenně, aniž by jedno z nich bylo zahrnuto pod druhé jako jeho aspekt. Pojetí spojených kultů se pak za Gangů projevilo v triádě božstev z Purí. Vedle Višnu (Džagannáth, *Kṛṣṇa*) tam byl vlastně uctíván Šiva (ztotožněn s Balabhadrou/*Samkarṣaṇou*) a jejich společná Šakti (Subhadra/*Kātyāyanī*). V této trojici již však byl tím hlavním bohem Višnu-Džagannáth a druhá dvě božstva mu byla podřízena.

K finálnímu zformování kultu v Purí, tedy k ustanovení triády Džagannátha, Balabhadry a Subhadry došlo pravděpodobně zároveň se zasvěcením země Džagannáthovi za vlády Anangabhímy III. Ten se tak definitivně přiklonil k višnuismu, a to snad právě proto, že kult Višnu-Džagannátha skýtal výborné možnosti propojení s dalšími kulty. Významná božstva Urísy, jež byla zároveň ochrannými božstvy předcházejících vládnoucích dynastií a dalších panovnických rodů na území – Durga Viradža (*Durgā Virajā*) z Džadžpuru a Šiva Lingarádža (*Śiva Liṅgarāja*) z Bhuvanéšvaru – byla ztotožněna s Džagannáthovými božskými sourozenci a tak včleněna do státního kultu. Tím byla jasně vyjádřena legitimizace moci převzaté po dřívějších panovnících Urísy.<sup>70</sup> Vyznavači Šivy a Durgy tak byli zároveň podřízeni králi, který měl výsadní postavení ve vztahu k bohu Džagannáthovi.

V souvislosti s královským úřadem a jeho legitimizací se tedy v Uríse jevil právě višnuismus jako vhodné politické náboženství. Višnu je božstvem mnohem méně ambivalentního charakteru než Šiva, přitom je jeho kult typický svou schopností inkluze různých božstev. V případě Džagannátha je tato schopnost umocněna a rozšířena jeho kmenovým původem. Tento višnuisticko-kmenový kult v Purí tak do sebe postupně mohl včlenit významná šivaistická, šaktistická, tantrická i buddhistická božstva, jak i v současnosti

<sup>69</sup> To, že byl Šiva nazýván *Jagatonātha*, dokládají dva nápisy týkající se chrámových darů. (Stietencron, „The Advent of Viṣṇuism in Orissa“, p. 24.)

<sup>70</sup> Kulke, „Early Royal Patronage of the Jagannātha Cult“, p. 151.

dokazuje počet sto sedmi vedlejších svatyní v Džagannáthově chrámovém komplexu.<sup>71</sup>

Džagannáthův kult v podobě, v níž ho po svém otci přijal Narasimha I., byl proto mocným prostředkem k upevnění vlády. Podporoval v té době nejmocnější višnuismus, usmiřoval s ním zároveň šivaisty a šaktisty, a skrze Džagannáthovu blízkost domorodým kultům měl vliv na kmenové obyvatelstvo. Oblíbenost tohoto božstva postupem času daleko přesáhla hranice území Urísy a Džagannáth se stal jedním z nejvýznamějších božstev celé východní Indie. Obliba u lidí tak byla také jedním z rozhodujících faktorů podílejících se na dlouhodobém úspěchu panovníků, spojujících svou moc s takovým „politickým božstvem“.<sup>72</sup>

## 2. 3. SLUNEČNÍ KULT V URÍSE

Narasimhovým státním ochranným božstvem byl bezpochyby Džagannáth. Jaké místo mělo pak v tomto kontextu sluneční božstvo, Súrja (*Sūrya*), jemuž byl zasvěcen chrám v Konáraku? Nejprve se nabízí spojitost samotného Džagannátha se slunečním kultem. Podle jedné teorie je za slunce považován Sudaršana, uctíváný společně s Džagannáthem,<sup>73</sup> jinde je popsán přímo Džagannáthův kult jako splynuvší s kultem slunce, a to ve 13. století, kdy byl také jeho sváteční vůz nazýván Raviratha (*Raviratha*, „Vůz slunce“).<sup>74</sup> Další tradice říká přímo, že Džagannáth byl původně slunečním bohem a uctívání Slunce převládalo v pobřežních oblastech Urísy. Sám Džagannáth byl někdy nazýván Súrja Nárájana (*Sūrya Nārāyaṇa*).<sup>75</sup> Tato vysvětlení propojenosti Džagannátha a Súrji se zdají ale spíše dodatečná, zároveň to nutně neznamená, že pokud se na území Urísy šířil sluneční kult, musel být přímo ztotožněn s nejvýznamnějším kultem Džagannátha. Zajímavá je však i spojitost Džagannáthova vozu, potažmo tří vozů Džagannáthovy triády, užívaných při svátku ratha játra (*ratha yātrā*), se slunečním vozem. Kola těchto svátečních vozů mají jiný vzhled, než je tomu u obvyklých chrámových vozů v Uríse. Podobají se totiž kamenným kolům s šestnácti paprsky, která jsou vytesána podél základny Súrjova chrámu v Konáraku. I tato blízkost však je pravděpodobně výsledkem dodatečného napodobení.<sup>76</sup>

<sup>71</sup> Schnepel, *The Jungle Kings*, p. 90.

<sup>72</sup> Spojení náboženství s politikou ovšem v pozdější době podnítilo i vlny nevole. Důkazem toho je například hnutí Mahimá Dharma, vzniklé ke konci 19. století, reagující na dlouhodobou nespokojenost obyvatelstva s přepolitizovaným kultem, jenž byl lidem jakoby „ukraden“. Útok na Jagannáthův chrám 1. března 1881 byl vrcholným projevem této nelibosti. (I. Banerjee-Dube, „Issues of Faith, Enactments of Contest: The Founding of Mahima Dharma in Nineteenth-Century Orissa“, in Kulke, Schnepel (eds.), *Jagannath Revisited*, p. 149-175.)

<sup>73</sup> „(...) Jagannātha is the incarnation of Viṣṇu, Balabhadra of Śiva, Subhadrā of Brahmā and Sudarsana (*sic*) of the Sun.“ (Mohapatra, *The Land of Viṣṇu*, 50.)

<sup>74</sup> Mohapatra, *The Land of Viṣṇu*, 36.

<sup>75</sup> Mishra, *The Cult of Jagannātha*, 86.

<sup>76</sup> Kulke, *Kings and Cults*, 70.

Nieméně Višnu jako takový má ke slunečnímu kultu také velmi blízko. Védský Višnu, který je méně významným božstvem, podřízeným králi bohů, Indrovi, a jehož postava je ještě dosti vzdálená od pozdějšího Višnu višnuistických kultů, je spojován se světlem a sluncem – je jedním z aspektů slunečního boha. Představuje zejména Slunce v jeho aktivitě a všezahrnujícím charakteru, protože svými třemi kroky přešel celý svět – zemi, ovzduší a nebe. Rgvéda se o těchto legendárních „třech krocích“ zmiňuje na více místech, v souvislosti s nimi je Višnu zván „urugája“ a „urukrama“ (*urugāya*, *urukrama*, „širokojdoucí“).<sup>77</sup>

V pozdějších textech, puránách, je Višnu zmiňován například jako jeden z dvanácti aspektů Súrji či jeden z dvanácti Áditjů (*Āditya*, solární božstvo) nebo naopak je Súrja jednou z pěti forem Višnu, jimiž jsou Višnu, Šiva, Šakti, Ganéša a Súrja.<sup>78</sup> Další spojené uctívání Višnu a Súrji je doloženo mnoha příklady, například v některých znázorněních trimúrti (*trimūrti*) – spojení tří božských forem, Brahmy, Šivy a Višnu, nahrazuje Brahma právě Súrja. Někteří vyznavači Slunce pak uctívají tři sluneční podoby – vycházející, polední a zapadající – jako Brahma, Šivu a Višnu.<sup>79</sup> Jistou blízkost Višnu a slunečního boha ukazuje také jejich ikonografie – typickým atributem boha Višnu je čakra (*cakra*) – disk, nazývaný Sudaršana, a právě disk byl původně solárním symbolem.<sup>80</sup> Výše již byla zmínka o ztotožnění Slunce s idolem Sudaršany, uctívaného spolu s Džagannáthem. A také idol samotného Džagannátha podle některých názorů mohl původně mít podobu antropomorfního symbolu kola – čakry – na sloupu.<sup>81</sup>

V rámci Urísy je Súrja kladen vedle Višnu v pojetí takzvaných „pañčadévata“ (*pañcādevatā*), pětice nejvýznamnějších božstev, kterými jsou tedy Džagannátha Višnu, Šiva Lingarádža, Durga Viradža, Ganéša Mahávinájaka (*Ganeśa Mahāvināyaka*) a Súrja. Sluneční kult má na tomto území vystopovatelnou tradici od 6.-7. století. Varáhamihirova *Brhatsamhita* (*Brhatsamhitā*) uvádí, že Ódra, Kalinga a jejich lid jsou pod přímým vlivem Slunce. Sluneční bůh je zde zván Bháskarasvámí (*Bhāskarasvāmī*). Dokonce z dřívějšího období je doklad o králi Dharmarádžovi vládnoucím v Padmakhóli, jenž byl titulován „sahasrarašmi-

<sup>77</sup> S. L. Nagar, *Sūrya and Sun Cult (In Indian Art, Culture, Literature And Thought)*, New Delhi: Aryan Books International, 1995, p. 6.

<sup>78</sup> *Brahmāṇḍapurāṇa*; *Skandapurāṇa*; *Viṣṇupurāṇa* 2.11; *Vaiṣṇavakhaṇḍa* 3.4-5. (Nagar, *Sūrya and Sun Cult*, p. 47, 59, 64-65.)

<sup>79</sup> Zapadající slunce je považováno za Višnu (jenž je ochráncem) a zároveň za příčinu stvoření i zániku a tak za nejvyšší bytí. (R. G. Bhandarkar, *Vaiṣṇavism, Śaivism and Minor Religious Systems*, New Delhi: Munshiram Manoharlal, 2001, p. 152.)

<sup>80</sup> Na to poukazuje A. K. Coomaraswamy. (Nagar, *Sūrya and Sun Cult*, p. 22.)

<sup>81</sup> Starza-Majewski, „King Narasiṃha I before His Spiritual Preceptor“, p. 135; ostatní spojitosti Súrji a Višnu podle: Nagar, *Sūrya and Sun Cult*, p. 215-257, 340-341.

pádabhakta“ (*sahasraraśmipādabhakta*), tedy „uctívatel slunečního majestátu“ či „uctívatel nohou toho, který má tisíc paprsků“. Do období dynastie Sómavamší klade tradice uvedená v Mádalá Páňdži stavbu původního chrámu v Konáraku. Další doklady dokazují přítomnost slunečního kultu v Uríse období Sómavamšíů a raných Gangů – pozůstatky chrámů, Súrjovy sochy, nápisy. Z vrcholného období Východních Gangů byl král Vadžrahasta (1038-1070) popsán jako velký uctívatel boha jménem Mártanda (*Mārtanḍa*),<sup>82</sup> tedy slunečního boha. O Anangabhímovi III. je zaznamenáno, že věnoval půdu podle předpisů Áditjapurány (*Ādityapurāṇa*), textu vztahujícího se ke slunečnímu kultu. K rozšíření slunečního kultu v Uríse přispělo pravděpodobně také jeho propojení s tantrismem. Tantrické tradice obecně v Uríse kvetly,<sup>83</sup> a jejich souvislost s Konárakem dokazuje též často obdivovaná i odsuzovaná výzdoba slunečního chrámu erotickými skulpturami.<sup>84</sup>

Za Narasimhy I. pak dosáhla úcta k slunečnímu bohu pochopitelně největšího rozmachu a výrazu ve stavbě Súrjova chrámu. Avšak Súrja jako předmět samostatného kultu se na území Urísy nikdy nestal vedoucím bohem. Spíše než by kult Džagannátha splynul se slunečním kultem (jak bylo výše zmíněno), tak právě naopak vplynul Súrjův kult do kultu Džagannáthova.<sup>85</sup> Nicméně Súrja zůstal předmětem úcty a základní součástí náboženského života – jeho svátky byly vždy příležitostí k poutím a královským donacím. V souvislosti s Džagannáthem bylo dokonce prohlášeno uctívání Višnu za neplodné, pokud není doprovázeno uctíváním Slunce.<sup>86</sup>

<sup>82</sup> Súrja je tak označován ve Rgvédě, puránách a dalších textech. Označení *Mārtanḍa*, „syn mrtvého vejce“, se vztahuje ke kosmogonickému vejci, které je oživeno principem života a vědomí – *puruṣou*. (Nagar, *Sūrya and Sun Cult*, p. 307-309.)

<sup>83</sup> Agehananda Bharati se o Uríse vyjadřuje jako o „tantrickém regionu par excellence“. (A. Bharati, „Pilgrimage in the Indian Tradition“, *History of Religions* 3.1 (1963): 135-167, p. 166.)

<sup>84</sup> Navíc hlavním idolem chrámu v Konáraku byl *Mahābhāskara*, který v Súrjatantrě představuje nejvyšší stav dokonalosti. (A. Boner, S. R. Śarmā, R. P. Dās, *New Light on the Sun Temple of Konarka*, Varanasi: Chowkhamba Sanskrit Series Office, 1972, xvi.)

<sup>85</sup> „Jagannātha himself, in fact, is the ‚Pancadevatā‘ (sic), i.e., Nārāyaṇa, Rudra, Ganeṣa (sic), Surya (sic) and Durgā. He is Nārāyaṇa on the Ratna Simhāsana; Rudra during Navakalevara, and Ganeṣa during Snāna Yātrā. While he is conceived as the Sun God during the Car Festival, he is taken for Durgā at the time of ‚Śayanotsava‘. Therefore, Jagannātha’s cult being the synthesis of gradual evolution and assimilating all the strange elements of different sects, sets forth a unique religious concept.“ (Mohapatra, *The Land of Viṣṇu*, p. 53.)

<sup>86</sup> *Nīlādri Mahodaya*, Behera, *Konarak*, vol. 1, p. 3. Sluneční kult v Uríse popsán podle: Kulke, *Kings and Cults*, p. 96; Donaldson, *Konark*, p. 6; Behera, *Konarak*, vol. 1, p. 1-2; Mishra, *The Cult of Jagannātha*, p. 86.

## 2. 4. PŮVOD SLUNEČNÍHO KULTU<sup>87</sup>

K založení slunečního kultu v Indii se váže legenda o Sámbovi, Kršnovu synu, kterou vypráví Sámrapurána (*Sāmbapurāṇa*).<sup>88</sup> Sámbo byl kletbou stížen malomocenstvím a následně vyléčen milostí slunečního boha, kterého za tím účelem uctíval skrze bhakti a pokání. Na výraz vděčnosti dal postavit svatostánek v lese Mitravana (*Mitravana*), na březích řeky Čandrabhāgy (*Candrabhāgā*, dnešní Čanáb v Pákistánu), kam umístil idol Súrji (vytvořený přímo božským řemeslníkem Višvakarmanem). Ale v Indii nebylo kněžstvo slunečního boha, takže Súrja sám poslal Sámbu na mýtický ostrov Šákadvípa (obklopený mléčným oceánem), aby odtamtud přivedl „profesionální“ sluneční kněžstvo. Byli to magové, Súrjovi vlastní potomci.<sup>89</sup> Sámbo nasedl na Garudu a z Šákadvípy se vrátil s 18 rodinami magů. V Mitravaně, v prvním Súrjově chrámu, byl pak založen sluneční kult, místo bylo nazváno Sámrapura.

Původ Súrjova kultu tedy i vlastní indická tradice vysvětluje cizím „přispěním“. Vliv na rozšíření sluneční úcty během prvního tisíciletí měla totiž skutečně jakási skupina íránského kněžstva. Ohledně časového zařazení jejich příchodu do Indie se badatelé pohybují v rozpětí mezi 4. stoletím př. n. l. a 10. stoletím n. l. Tito kněží, nazývaní „magové“ (*maga*), „bhódžakové“ (*bhojaka*), „jádžakové“ (*yājaka*), „váčakové“ (*vācaka*), „šákadvípíja-bráhmani“ (*śākadvīpīya-brāhmaṇa*), měli v hinduistické společnosti zvláštní sociální status – stali se bráhmany, ale mnohdy byli jakožto cizinci opovrhováni. Některé rozpory vyplývající z textů o tomto kněžstvu řeší H. v. Stietencron teorií o dvou rozdílných skupinách, které se liší v původu, době příchodu, v náboženství a sociální pozici. První skupinou jsou magové, kteří přišli do Indie do 1. století př. n. l., zřejmě společně s nájezdy Šaků, u nichž mělo sluneční náboženství stěžejní význam. Magové pravděpodobně nebyli zoroastrijci, ale vycházeli z avestského Mihr Jaštu a šířili kult Mihiry/Mithry.<sup>90</sup> Jejich mytologické pozadí bylo však velmi blízké indickému, takže náboženství magů bylo brzo indickým prostředím absorbováno a magové poměrně dobře začleněni do bráhmanské společnosti. Jediný rozhodující rozdíl

<sup>87</sup> Původ slunečního kultu v Indii, magové a bhódžakové a první sluneční chrám podle: H. v. Stietencron, *Indische Sonnenpriester, Sāmbo und die Śākadvīpīya-Brāhmaṇa: Eine textkritische und religionsgeschichtliche Studie zum indischen Sonnenkult*, Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1966, s. 273-282.

<sup>88</sup> Patří mezi upapurány. Ke slunečnímu kultu se vztahuje také *Bhaviṣyapurāṇa* a části dalších purán, ale vše, co se vztahuje k Sámbově legendě v jiných puránách, má svůj původ v Sámrapurāṇě.

<sup>89</sup> „Sujihva was a Brāhmaṇa of the Mihira Gotra. He had a daughter of the name of Nikṣubhā, with whom the sun fell in love. The son of these two was called Jaraśabda or Jaraśasta, and from him sprang all Magas (...), the name Jaraśasta (...) connects them with the Avesta prophet Zarathushtra.“ (Bhandarkar, *Vaiṣṇavism, Śaivism and Minor Religious Systems*, p. 153.)

<sup>90</sup> Mihira je sanskrtizovaná podoba perského jména Mihr, což je zkomolené jméno Mithry, avestské varianty védského Mitry. (Bhandarkar, *Vaiṣṇavism, Śaivism and Minor Religious Systems*, p. 154.)

mezi slunečním kultem magů a původním indickým kultem slunce, bylo antropomorfní zobrazování slunečního božstva – v Indii byl do té doby bůh slunce uctíván ve formě kola, lotosu nebo disku.

Druhá skupina slunečního kněžstva se dostala do Indie mnohem později než magové a nazývali se bhódžakové. Byli to zoroastrijci.<sup>91</sup> Podle jejich náboženství, které se zoroastrismem mísilo prvky zurvanitské a buddhistické tradice, lze usoudit, že bhódžakové přišli asi odněkud z oblasti rozkládající se od severního Afghánistánu směrem do centrální Asie. Jelikož se věrně drželi svých avestských textů, nepřijali vědy. A tak nebyli integrováni do bráhmanské společnosti a byli spíše chováni v opovržení. Jejich neortodoxní praktiky měly pravděpodobně za následek pozdější úpadek slunečního kultu v Indii a jeho následné splynutí s vedoucími indickými kulty, višnuismem a zejména šivaismem.

Hlavní vliv na uctívání Súrji měla tedy první skupina – magové. Ti identifikovali svého slunečního boha Mihiru se Súrjou-Áditjou, čímž se předmětem úcty stalo antropomorfní božstvo a dřívější běžné denní uctívání slunce se proměnilo v náležitý kult. Indický sluneční bůh, do té doby druhotné funkce, získal pozici hlavního božstva, udělujícího milosti a vysvobozujícího z nemoci a hříchu. Toto postavení si podržel v severní Indii po mnoho staletí.

V puránách jsou zmiňována tři nejslavnější místa Súrjova kultu: sluneční chrám v Konáráku, jehož idol byl zván Mundíra (*Muṇḍīra*, *Muṇḍīrasvāmin*), dále pak Kálaprija (*Kālapriya*) na březích řeky Jamuny a Múlasthaná (*Mūlasthāna*), dnešní Multán v Pákistánu. Říkalo se, že na těchto místech postupně slunce přebývalo ráno, v poledne a večer. Otázkou pak je, na kterém z těchto míst slunečního kultu byl postaven první chrám magů, jehož založení líčí Sámapurána. Podle vlastních tradic byl pochopitelně každý z těchto chrámů založen samotným Sámboou. Tak i chrám v Konáráku a jeho lokální tradice byla tamním kněžstvem dodatečně spojena se Sámbovou legendou. Proto také malé rameno řeky Práci (dnes vyschlé), které teklo okolo Konáráku, bylo pojmenováno Čandrabhága, aby tuto tradici potvrdilo. Ovšem Konárák je pozdního původu, stejně jako všechny pasáže v puránách, vztahující se ke třem místům, jsou pozdější přídavky, oddělitelné od svého kontextu. Ani jedno z těchto tří míst nepovažuje Stietencron za pravou a původní Sámapurou – ta musela být někde na břehu řeky Čandrabhágy, tedy dnešní řeky Čanáb, která ovšem od té doby pravděpodobně změnila své řečiště.

---

<sup>91</sup> Ale ne Pársové, ti se do Indie nedostali dříve než v 10. století, zatímco bhódžakové jsou v Indii doloženi již na začátku 8. století.

Podle náboženství slunečních kněží vedla úcta ke Slunci k uzdravení z nemoci (zejména malomocenství) a hříchu, Súrja byl považován také za udělovatele života a synů. Dalším cílem uctívání Súrji bylo dosažení súrjalóky (*sūryaloka*, „sluneční svět/nebe“), kam jdou osvobozené duše. Súrja byl v této souvislosti nazýván mókšadvára (*mokṣadvāra*, „brána osvobození“).

Vstřebání importovaného kultu magů proběhlo v Indii poměrně přirozeně. Již od védské doby bylo slunce uctíváno pro očistění od hříchů, udělení zdraví, slávy, bohatství a dalších požehnání.<sup>92</sup> Ve Rgvédě je Slunce nazýváno Áditjou, Súrjou a dalšími jmény, která se vztahují k jeho různým aspektům. Jsou to například Púšan (*Pūṣan*), Mitra (*Mitra*), Višnu (*Viṣṇu*), či Savitar (*Savitṛ*), jehož vzývá známá mantra Gájatří (Rgvéda 3.62.10),<sup>93</sup> rozšířená po více než dva tisíce let jako pravidelná ranní modlitba hinduistů všech směrů. V těchto starších textech je ještě sluneční božstvo více spjato se sluncem jako přírodním fenoménem a postupně také jako mocný prostředek magie a léčitelství (v Atharvavédě), zároveň však již mnohá místa ukazují Súrju jako nejvyššího boha, jako princip a „duši“ všeho, co existuje, tedy „všeho, co se hýbe i stojí“ (Rgvéda 1.115.1).<sup>94</sup> Takto ho pojmají vyznavači boha slunce – saurové (*saura*), příslušníci málo početného, přesto stále existujícího, hinduistického směru, považujícího Slunce za Nejvyššího ducha, z něhož je stvořen svět. Náboženství saurů je tedy výsledkem postupného spojování domácí tradice uctívání slunce s jeho antropomorfním kultem přineseným z perského prostředí.<sup>95</sup>

## 2. 5. SLUNCE A PANOVNÍK

Jak již bylo ukázáno, kontext stavby v Konáraku je třeba nahlížet jako souhrn okolností náboženských i politických. Tak i bůh Súrja mohl právě svým slunečním charakterem dobře zapadat do královské politiky Narasimhy I. Příklady souvislosti slunce a panovníka lze totiž vysledovat jak v samotné Indii, tak v mnohých dalších kulturách.

Sluneční kult jako takový se objevil v dějinách náboženství na mnoha místech světa, ovšem ne všude se stejným významem, „(...) zajisté si povšimneme jisté shody mezi nadvládou solárních hierofanií a ‚historickými‘ osudy. Zdá se, že Slunce převládá tam, kde

<sup>92</sup> Bhandarkar, *Vaiṣṇavism, Śaivism and Minor Religious Systems*, p. 152, 155.

<sup>93</sup> *Om bhūr bhuvaḥ svaḥ, tat savitur vareṇyam bhargo devasya dhīmahi dhiyo yo naḥ pracodayāt*. Tato mantra je ve védském metru *gāyatrī*, má tedy 3 osmislabičné verše, k nimž se na začátku přidává *praṇava* (posvátná slabika *om*) a tři „velké“ *vyāhrti*. (Nagar, *Sūrya and Sun Cult*, p. 35, 311, 349, 359.)

<sup>94</sup> S. D. Atkins, „A Vedic Hymn to the Sun-God Sūrya: Translation nad Exegesis of Rig-Veda 1.115“, *Journal of the American Oriental Society* 58.3 (1938): 419-434.

<sup>95</sup> To se ale týká slunečního kultu v severní Indii, který se liší od jihoindické podoby Súrji a jeho kultu. (Bhandarkar, *Vaiṣṇavism, Śaivism and Minor Religious Systems*, p. 152-153; Nagar, *Sūrya and Sun Cult*, p. 350.)



díky králům, hrdinům a říším „dějiny krácejí vpřed“.“<sup>96</sup> Ve většině kultur je bůh slunce mužského rodu a jeho uctívání je často nějak spojeno s úřadem panovníka,<sup>97</sup> „(...) v různých částech světa byli náčelníci považováni za přímé potomky Slunce.“<sup>98</sup> Stejně jako slunce je „vládcem“ nebe, kolem něhož je vše harmonicky uspořádáno, tak i pozemský panovník je centrem mocenské struktury a organizace státu. Slunce se tak stalo symbolem panovnické svrchovanosti a jeho kult se nejvíce rozvinul ve vyspělých imperiálních státech.

Svou královskou autoritu odvozovali od slunce králové v Egyptě – faraon byl považován za syna slunce. Jeho postavení bylo závislé na mocném slunečním kněžstvu, později, v Nové říši, na kněžstvu Amonově, čemuž se vzepřel – ať už z primárního důvodu náboženského nebo politického – král Amenhotep IV. a pod novým jménem Achnaton („milý Atonovi“) založil svou svrchovanou vládu na výlučném kultu Atona, slunečního disku. I v Mezopotamii bylo slunce symbolem královské moci a od slunečního boha Šamaše dostal král Chammurapi také proslulý zákoník. Asyrští králové se nazývali „slunce světa“.

Do řecko-římské oblasti se dostal sluneční kult z Persie v podobě solárního božstva Mithry a dal vzniknout mysterijnímu kultu mithraismu. Do pozice nejvyššího božstva, symbolizujícího imperiální moc, povýšil Slunce císař Aurelián, jenž ustanovil jeho kult pod jménem Sol Invictus, „Nepřemožitelné Slunce“. Jeho svátek se slavil 25. 12., krátce po zimním slunovratu, a později byl přeměněn na křesťanské oslavy narození Ježíše Krista. Ten byl také nazýván Sol Invictus, což vlastně není daleko od tématu královské autority – Kristus, mesiáš, znamená „pomazaný“, tedy král.

Symbolický vztah se sluncem má také japonská císařská rodina – císař je považován za potomka sluneční bohyně Amaterasu. V kulturách střední a jižní Ameriky mělo slunce v náboženství též výsadní postavení – spojitost s královskou mocí mělo v Peru, v říši Inků, kde byl císař považován za syna Slunce a ovládal i kněžstvo. V Evropě slunce symbolizovalo vládu Ludvíka XIV., Krále Slunce. Indickým příkladem „slunečního panovníka“ byl mughalský císař Akbar, jenž vytvořil vlastní synkretický kult Slunce. Jeho vlastní definice

<sup>96</sup> M. Eliade, *Pojednání o dějinách náboženství*, z franc. přel. Jindřich Vacek, Praha: Argo, 2004, p. 137.

<sup>97</sup> Třeba i společnými symboly, například zlatem, které bylo jak královským kovem, tak symbolem slunce, nebo též zvířaty, která se vztahovala ke slunci i královskému úřadu – lev, anebo kůň, jenž byl slunečním posvátným zvířetem a zároveň zvířetem královským často obětovaným při korunovacích králů. V Indii kůň buď patří Súrjovi, anebo jím je Súrja sám – v podobě velkého Koně (*aśva*) je obětován v kosmické „oběti koně“ (*aśvamedha*), čímž je tvořen svět. Kůň, v sanskrtu *aśva*, má se sluncem souviset i podle své etymologie – slovesný kořen √*aś-* vyjadřuje pohyb a pronikání, tedy základní vlastnosti slunce (ovšem taková etymologie je spíše umělá, vytvořená snad právě k podpoření této souvislosti). (Nagar, *Sūrya and Sun Cult*, p. 332-333.)

<sup>98</sup> Eliade, *Pojednání o dějinách náboženství*, 149.

královského úřadu říká, že král je „světlo vycházející z Boha, paprsek Slunce, ozařujícího svět.“<sup>99</sup>

Hinduističtí panovníci Indie byli také mnohdy spojováni se sluncem. Například Manuův zákoník krále přirovnává ke slunci, jež spaluje oči a srdce, a nikdo na něj nemůže pohlédnout. Zároveň praví, že král je utvořen z částí bohů, jedním z nichž je i Slunce.<sup>100</sup> V indické literatuře je často vznešenost různých bohů a vládců přirovnávána k jasu slunce. Někteří indičtí panovníci zanechali doklady své velké úcty k slunečnímu bohu. Nápis krále Harši (*Harṣavardhana*, 606-647), jenž byl sám šivaista a zmiňovaný je i jako buddhista, dokládá, že jeho otec Prabhākaravardhana (*Prabhākaravardhana*), děd Āditjavardhana (*Ādityavardhana*) a praděd Rādžjavardhana (*Rājyavardhana*) byli vyznavači Slunce (*paramāditjabhakta*), a sám Harša se božstva svých předků snad také zcela nevzdal.

Epigrafický materiál z guptovského období vypovídá o tom, že v té době bylo postaveno několik chrámů slunečnímu bohu, což také dokazuje, že Súrja byl panovníky ctěn. Sami Guptovci se ke Slunci vztahovali svými jmény – skoro všichni měli epiteton končící „Āditja“ (*Vikramāditya*, *Mahendrāditya*, *Kramāditya*, *Bālāditya*, *Dvādaśāditya*). Je možné, že odvozovali svůj původ od legendární „sluneční dynastie“<sup>101</sup> (*sūryavaṃśa*), která pocházela z Ikšvákua (*Ikṣvāku*), syna praotce Manua, jenž byl zase synem Vivasvanta (tedy Súrji). Sluneční dynastie je známá zejména z textů purán a eposů – patřila tam také královská rodina, v níž se narodil Ráma, syn krále Dašarathy z Ajódhji, později pojímaný jako Višnuův avatár. Mezi historickými dynastiemi, které se hlásily k potomstvu Slunce a tím se vlastně snažily potvrdit svou panovnickou legitimitu (pokud byl třeba jejich pravý původ nejasný nebo nekšatrijský), byla pak také dynastie Východních Gangů.<sup>102</sup>

Pokud se tedy Narasimha I. prezentoval stavbou velkolepého chrámu v Konáraku jako vyznavač boha Súrji, mohl to být čin vykonaný s vědomím takovéto tradice sepjetí Slunce a panovníka.

<sup>99</sup> Příklady slunce jako symbolu vlády podle: L. Jones (ed.), *Encyclopedia of Religion*, 2<sup>nd</sup> ed., Detroit: Macmillan Reference USA, 2005, p. 216, 8835-8842; Eliade, *Pojednání o dějinách náboženství*, s. 137-164; R. Kirkland, „The Sun and The Throne: The Origins of the Royal Descent Myth in Ancient Japan“, *Numen* 44.2 (1997): 109-152; D. H. Sick, „Mit(h)ra(s) and the Myths of the Sun“, *Numen* 51.4 (2004): 432-467.

<sup>100</sup> *Mānavadharmasāstra* 7.3-6. (*The Laws of Manu*, tr. by Wendy Doniger and Brian K. Smith, Calcutta: Penguin Books India, 1991, p. 128.)

<sup>101</sup> Protože Kálidásova *Raghuvamśa*, jež popisuje historii slunečního rodu, obsahuje skryté odkazy na guptovské vladaře. (Nagar, *Sūrya and Sun Cult*, p. 335.)

<sup>102</sup> Souvislost slunce a hinduistických panovníků podle: Nagar, *Sūrya and Sun Cult*, p. 1, 11, 333-335, 350-353; Bhandarkar, *Vaiṣṇavism, Śaivism and Minor Religious Systems*, p. 155.

## 2. 6. POLITICKÁ MOC KNĚŽSTVA<sup>103</sup>

Jinou politickou strategií, na kterou mohl Narasimha I. myslet v souvislosti s výstavbou chrámu zasvěceného Súrjovi, je kněžstvo. Někteří badatelé vidí za stavbou chrámu v Konáraku vliv slunečních kněží – magů, avšak o těch se v Uríse období Gangů nezmiňují žádné doklady.<sup>104</sup> Navíc sluneční kněžstvo mělo v indické společnosti zvláštní zařazení, nižší sociální status než jiní bráhmani, a tak pravděpodobně ne takový politický vliv jako například kněžstvo Džagannáthova chrámu v Purí.<sup>105</sup> Jak bylo později v dějinách Urísy vidět, kněží z Purí měli na starost politicky čím dál významější kult, a měli tak v rukou moc, o niž bojovali třeba i proti hinduistickému rádžovi. O tom vypovídají některé události z doby muslimské nadvlády. Také panovníci dynastie Súrjavamša – usurpátor Kapiléndra a jeho nástupci – vládli v závislosti na kněžstvu z Purí, protože jejich práva na následnictví byla pochybná a kněží jim skrze Džagannáthův kult poskytovali nutnou legitimizaci. Panovník potřeboval získat na svou stranu kněžstvo, aby ono na oplátku potvrdilo výlučnost jeho vztahu ke kultu a zároveň jeho nástupnické právo, tím, že prohlásilo, že král byl vyvolen samotným božstvem.<sup>106</sup> Výsledkem ale bylo to, že v některých dobách byl králův status nižší než status kněží – král byl, stejně jako kněží, „služebníkem“ (*sevaka*) Džagannátha, ovšem nižšího řádu.<sup>107</sup>

Toto nebyl případ Narasimhy I., který byl legitimním vladařem z rodu Gangů a tím vlastně i legitimním „synem“ boha Džagannátha. Pro Narasimhu však mohlo být chytrým panovnickým krokem přemístit těžiště státního kultu na jiné místo, do rukou jiného kněžstva a přitom dále proklamovat příslušnost k vlivnému kultu původnímu. Mohl se tak snažit předejít přílišnému posílení moci kněží z Purí a tím své závislosti na nich. Stejnou věc ostatně učinil jeho předchůdce Čódaganga, když se zaměřil na posílení právě Džagannáthova kultu stavbou chrámu v Purí, aby naopak vytvořil protiváhu tehdy mocnému šivaistickému

<sup>103</sup> Kapitola k tématu kněžské moci zpracována dle: Kulke, *Kings and Cults*, 33-50; Schnepel, *Jungle Kings*, p. 91-92; a zejména pak čerpáno ze studie G. N. Dashe: Dash, „The Evolution of the Priestly Power: The Gaṅgavamša Period“, p. 157-168; G. N. Dash, „The Evolution of the Priestly Power: The Sūryavamša Period“, in Eschmann, Kulke, Tripathi (eds.), *The Cult of Jagannath*, p. 209-221.

<sup>104</sup> Behera, *Konarak*, vo. 1, p. 30.

<sup>105</sup> „(T)he priests of the *tīrtha*-based sub-regional deities of Orissa were traditionally very powerful. (...) The priests of the Puri deity were particularly very powerful.“ (Dash, „The Evolution of the Priestly Power: The Gaṅgavamša Period“, p. 161.)

<sup>106</sup> „Persons without any claim to the throne becoming king through the grace of a deity is a well known and popular motif (...)“ (Dash, „The Evolution of the Priestly Power: The Sūryavamša Period“, p. 210.)

<sup>107</sup> Pravděpodobně v době krále Purušóttamy (1467-1497), Kapiléndrova následníka, vznikl králův úřad *cherāpāhārā*, obřadního zametání vozů Džagannáthovy trojice. Král byl tak vlastně výměnou za podporu kněží ponížen na „metaře“. Tato králova rozporuplná služba je centrem vyprávění legendy *Kāñci-Kāverī*. (Dash, „The Evolution of the Priestly Power: The Sūryavamša Period“, p. 213-217.)

kněžstvu v Bhuvanéšvaru. Šivovi kněží v té době evidentně měli politický vliv a je možné, že nejprve podpořili Čódagangovo ovládnutí Urísy a převzetí moci po dynastii Sómavamši.<sup>108</sup> Další Gangové ve vyvažující politice pokračovali, až se šivaismus (a tím Šivovi kněží) dostal do pozadí a naopak vzrostla popularita Džagannáthova kultu, stejně jako moc a postavení jeho kněžstva. Tím však paradoxně vznikla závislost panovníka na jiném kněžstvu a tato situace vedla ke snahám pozdějších Gangů zasahovat do Džagannáthova kultu a prosazovat svou moc proti vůli mocného kněžstva, čímž docházelo k pnutí mezi těmito dvěma skupinami,<sup>109</sup> až se někteří z posledních Gangů raději uchýlili zpět k šivaismu s cílem vytvořit opět protiváhu kněžstvu vedoucího kultu. To ovšem mohlo v důsledku vést k tomu, že dynastie byla svržena Kapiléndrou. Svou nezbytnou pomocí mu totiž přispěli kněží z Purí, kteří tak skrze nelegitimního panovníka mohli znovu silněji prosadit svou moc.

Ve srovnání s těmito politicko-náboženskými třenicemi mezi králem a kněžstvem se náboženská politika Narasimhy I. ještě zdá být smířlivější, přesto rafinovaná. Protiváhou Džagannáthova kultu se v ní nestává dříve mocný kult Šivy z Bhuvanéšvaru, ale s Višnuem Džagannáthem lépe ztotožnitelný Súrja, který má navíc kněžstvo bez výrazného politického vlivu. Je možné, že mezi důvody stavby Súrjova chrámu patří i takovéto nenásilné rozředění moci, která se už pro panovníka nebezpečně začínala koncentrovat v Purí.

## 2. 7. OCHRANNÁ BOŽSTVA NARASIMHY I.

K tomu, proč dal Narasimha I. postavit tak velkolepý chrám právě Súrjovi, se vztahuje ještě několik dalších teorií. Sluneční kult mohlo v Narasimhově době posílit a zaktualizovat například úplné zatmění slunce, k němuž došlo 26. září roku 1242.<sup>110</sup> Další dohady se týkají Súrjovy „specializace“ na léčení kožních chorob – malomocenství, a dalších tělesných neduhů.<sup>111</sup> Podle takových teorií sám Narasimha trpěl leprou a byl vyléčen, načež vyjádřil své

<sup>108</sup> Tradice zaznamenaná v Mádalá Páňdži (v části *Rājabhoga*) mluví o Šivovi Bhuvanéšvarovi, který poslal pro Čódagangu, syna Gangy a Šivy Gókarnéšvary, aby přišel z jihu a stal se králem Urísy. Tato legenda možná odráží situaci, v níž se kněžstvo z Bhuvanéšvaru obávalo o svou pozici v době, kdy se králové dynastie Sómavamši začali více zajímat o kult v Purí. (Dash, „The Evolution of the Priestly Power: The Gaṅgavaṁśa Period“, p. 159-160.)

<sup>109</sup> Skupiny bojující o udržení pozice byly ve skutečnosti tři – králové, bráhmanští kněží a nebráhmanští kněží, z nichž poslední měli ve vztahu k Džagannáthovi nejvyšší postavení, jež bylo ovšem s růstem popularity Džagannátha a jeho nadregionálního, celohinduistického významu, soustavně ohrožováno.

<sup>110</sup> Behera, *Konarak*, vol. 1, p. 28. V indickém kontextu existovala jednak vědecká vysvětlení zatmění slunce – v astronomických dílech Ārjabhatty (*Āryabhaṭṭa*) a Varáhamihiry (*Varāhamihira*), ale také mytologický příběh o asurovi (démonovi) jménem *Rāhu*, který polyká Slunce a Měsíc, protože rozpoznali jeho přestrojení, když se pokoušel bohům vypít nápoj nesmrtnosti (*amṛta*). (Nagar, *Sūrya and Sun Cult*, p. 15.)

<sup>111</sup> Sluncem léčené malomocenství uvádí *Maitrāyaṇīsaṃhitā* (součást Černé Jadžurvědy) 2.1.5,7,9 a *Pañcaviṁśabrahmaṇa* 23.16.10, v různých dalších textech se o Súrjovi mluví jako o léčiteli očních nemocí, kašle, žloutenky, srdečních onemocnění, je také pomocníkem proti hadímu uštknutí, proti parazitům

díky Súrjovi právě stavbou chrámu. Jinou příležitostí k vděku Súrjovi by byl syn, jež z milosti tohoto boha Narasimha dostal. Narasimhův syn a následník byl totiž pojmenován, jako první v dynastii, „slunečním“ jménem – Bhánudéva (*Bhānudeva*).<sup>112</sup> Dalším motivem mohla být snaha získat si zásluhu (*punya*), aby se král po smrti dostal tam, kde přebývají bohové.<sup>113</sup> A právě uctívání slunce také podle některých textů vedlo k získání slávy.<sup>114</sup> Z pravděpodobných důvodů stavby chrámu nelze vyloučit ani osobní zbožnost krále, jenž si Súrju vyvolil za své ištadévata, ať už z jakýchkoli objektivních či subjektivních příčin.<sup>115</sup>

Narasimhovo epiteton Lángúla Narasimha (*Lāṅgūla Narasiṃha*), „Narasimha mající ocas“, vedlo k domněnce, že byl král postižen vadou prodloužení páteře, a právě pro vyléčení svého „ocasů“ postavil chrám bohu Súrjovi. Takové vysvětlení je úsměvné, avšak jeho epiteton, které spíše panovníka připodobňovalo zuřivému a mocnému lvu v boji s nepřáteli, spolu se samotným královým jménem, odkazuje k jinému důležitému božstvu – Narasimhovi. Například jeho chrám na hoře Simháčalam (v dnešním Ándhrapraděši, nedaleko Višákapatnam) byl vystavěn pod patronátem Narasimhy I.<sup>116</sup> Višnuův avatár Narasimha však velmi úzce souvisí, jak bylo výše ukázáno, s kultem Džagannátha.

Zatímco Súrja byl tedy spíše Narasimhovým „ištadévata“, osobním ochranným bohem, Džagannáth měl status „ráštradévata“, patronního božstva celého království. Tento rozdíl je patrný právě na reliéfech z Konáraku. Král Narasimha je zobrazen v královském postoji, s mečem za pasem, jak uctívá Džagannáthovu triádu (respektive triádu nejvýznamnějších božstev země – Džagannátha, Šivu a Durgu), podobně jako jsou na jiných reliéfech zobrazeni vysocí hodnostáři Narasimhova dvora, vzdávající pocty svému králi. Se Súrjou, naopak, je krále vidět klečícího, tedy v postoji osobní zbožnosti. Z tohoto pohledu je tedy Džagannáth bůh královského dvora, Súrja tento dvůr přesahuje.

Zároveň může Narasimhův vztah k Súrjovi být popsán také jako politický, a to nejen

---

a infekcím a vůbec odstraňovatelem bolestí všeho druhu (Nagar, *Sūrya and Sun Cult*, p. 298-300). Z malomocenství byl Súrjou vyléčen také Sámbo, jak o tom mluví Sámboapurána, a podobně jako on i básník *Mayūra* (7. století), který pak k Súrjově chvále sestavil text *Sūryaśataka* (W. A. Jayne, *The Healing Gods of Ancient Civilizations*, New Haven: Yale University Press, 1925, p. 175-176).

<sup>112</sup> *Bhānu* = paprsek světla, jas, třpyt.

<sup>113</sup> Behera, *Konarak*, vol. 1, p. 30.

<sup>114</sup> *Khādiragrhyasūtra*, 4.1.14,23. (Bhandarkar, *Vaiṣṇavism, Śaivism and Minor Religious Systems*, p. 152.)

<sup>115</sup> Zajímavá je také analogie (snad náhodná) se Sámbovou legendou – Sámbo byl synem Kršny, a právě ten mu poradil, aby uctíval slunečního boha. Súrja ho měl vyléčit z nemoci, již na Sámbo Kršna nezáměrně uvalil kletbou. Podobně Narasimha I., který jako panovník rodu Gangů prohlašoval svou vládu za poddanou Džagannáthovi, a sebe za Džagannáthova syna, tedy vlastně Višnuova, v případě další interpretace by se dalo říci Kršnova syna, uctíval zároveň Súrju. Snad tedy sluneční úctu Narasimhovi také „poradil“ jeho státní bůh a „otec“ Džagannáth?

<sup>116</sup> Behera, *Konarak*, vol. 1, p. 23-24; Donaldson, *Konark*, p. 18, 22-23.

z hlediska symbolického vztahu slunce a panovníka anebo pak z hlediska kněžské moci. H. Kulke vidí chrám v Konáraku jako vrchol a závěr postupného posilování a legitimizace vlády urijských panovníků skrze patronaci božstev: nejprve subregionálních, pak regionálních a nakonec celoindických – tím je právě Súrja. Další vývoj ale v Uríse jasně ukázal potřebu spíše legitimizace regionální, takže následující panovníci, zejména Gadžapatiové, se v tomto smyslu výrazně přimkli k Džagannáthovi.<sup>117</sup>

Chrám v Konáraku shrnuje Narasimhovo eklektické náboženství<sup>118</sup> – zasvěcen Súrjovi, vyzdoben reliéfní výzdobou, která je nejstarší vizuální evidencí o bohu Purušóttamovi Džagannáthovi, zároveň potvrzuje státní svrchovanost božstva z Purí. Jakoby tak touto stavbou byl jeden kult vtělen do druhého. Džagannáth a Súrja jako Narasimhova ochranná božstva si neodporují, spíše jsou vůči sobě komplementární – jsou k sobě buď v poměru kultu osobního a politického, anebo (či zároveň) jako prostředek legitimizace na regionální a nadregionální úrovni.

---

<sup>117</sup> Srovnání Súrji a Džagannátha podle: Kulke, „Jagannātha as the State Deity under the Gajapatis of Orissa“, p. 202-203.

<sup>118</sup> O. M. Starza-Majewski ve svém článku, kde analyzuje reliéfy zobrazující Narasimhu I. s jeho ochrannými božstvy, mluví o králově náboženství, jež do sebe zahrnovalo více kultů zároveň, z hlediska šaktismu a tantrismu: „In essence no distinction is made between the goddess Durgā and the gods Viṣṇu, Śiva, and Sūrya, for they are aspects of Prakṛti or Devi. (...) Narasimha's concept of divine kingship was based on his recognition of the god Puruṣottama-Jaganātha as the supreme ruler and protector of his empire. The king was styled *Rāuta* or subordinate ruler but at the same time was identified with Viṣṇu. This concept of divine kingship should not be confused with Narasimha's attitude to religion, which was eclectic. Like his father, Anaṅgabhīma, he was devoted not only to Viṣṇu but also to Maheśvara and Durgā. Vaiṣṇavācāra, the path of devotion, is to the tāntric *sādhaka* (*sic*) only a stage in his *sādhana*.“ (Starza-Majewski, „King Narasimha I before His Spiritual Preceptor“, p. 137-138.)

### 3. Poutní místo

Dalším aspektem stavby v Konáráku je místo, na němž byl chrám postaven. Jde opět o aspekt zároveň náboženský i politický. Putování na poutní místa, tirthy (*tīrtha*), a společné slavení svátků je nedílnou součástí indického života, a právě proto mohla být královská patronace poutního místa velmi důležitou strategií panovníka, jehož území bylo tímto způsobem sjednocováno. A tak zde šlo opět o vertikální legitimizaci, již král upevňoval svou moc nad lidem, zatímco s posvátným místem spojená stavba monumentálního královského chrámu (a jak bylo ukázáno, za některých okolností i božstvo) mu poskytovala legitimizaci horizontální – v rámci ostatních mocných království.

Ovšem chrám v Konáráku byl postaven na odlehlém místě na mořském pobřeží, kde nic jiného nebylo – žádné město, jehož ohniskem by se chrám stal. V tom se liší od ostatních nábožensky významných center v Uríse, jakými jsou zejména Purí, Bhuvanéšvar a Džadžpur. O posvátnosti tohoto místa mluví purány ještě dříve než byl postaven Narasimhův velkolepý chrám, poté úcta ke Slunci uctívanému právě zde zajisté vzrostla a dodnes sem při hlavním svátku Mágha šukla saptamí (*Māgha śukla saptamī*) přichází desetitisíce poutníků. Přesto se Konárák jako poutní místo významem nemohl a nemůže rovnat Purí, jehož každoroční svátek vozů, ratha játra, je jedním z nejpůsobivějších náboženských událostí Indie. Obě tato posvátná místa, Konárák i Purí, souvisela s náboženskou politikou Narasimhy I., jejich příběhy se však odvíjely poněkud rozdílným směrem.

#### 3. 1. URÍSA – ZEMĚ POUTNICTVÍ

Všechny hlavní indické náboženské tradice považují za nějak prospěšné putovat na posvátná místa. Podle učení hinduismu lze poutí dosáhnout rozličných výsledků, duchovních i světských – kromě duchovního očištění a získání věčného blaha usilují poutníci například o vyléčení z nemoci, zajištění lepší existence v příštím životě či prostě jen o materiální bohatství z milosti boha.<sup>119</sup> Poutní místa bývají spojena například s mytologickými událostmi a postavami, s legendami o božstvech, či s působením světců a náboženských učitelů. Posvátné jsou zejména různé přírodní jevy – řeky, jezera, prameny, vodní nádrže, hory, jeskyně, stromy.<sup>120</sup>

<sup>119</sup> Výtěžky, které člověk získá uskutečněním poutě (*yātrā*) na poutní místo jsou popsány ve výčtech nazývaných *phalaśruti* (v puránách, např. *Matsyapurāṇa*, *Brahmāṇḍamahāpurāṇa*).

<sup>120</sup> Bharati, „Pilgrimage in the Indian Tradition“, p. 135-167; G. Michell, *The Penguin Guide to the Monuments of India*, vol. 1: Buddhist, Jain, Hindu, London: Penguin Books, 1990, p. 57-59.

Urísa je, co se týče poutí, významným koutem Indie. „Ze všech oblastí světa je Indie nejvznešenější a ze všech zemí Indie se největší proslulostí pyšní Utkala.<sup>121</sup> Od jednoho konce na druhý je to jedna velká země poutnictví. (...) Kdo dostatečně popíše její posvátné toky, její chrámy, její svatá místa, její vonící květy a výborné plody? Kdo vyčíslí užitek pro duši, která přebývá v takové zemi? Ale k čemu ještě vychvalovat říši, v níž žijí sami bohové?“<sup>122</sup>

Náboženské putování v Indii středověku a novověku vděčí za svůj rozkvět též lokálním nehinduistickým kultům, začleňovaným do „velkého náboženství“ mimo jiné ustanovením jejich svatyň za poutní centra. Urísa tak vzhledem k výraznému elementu kmenových kultů mohla logicky být prohlašována za zemi, kde fenomén náboženských poutí mimořádně kvetl. V Uríse je celkem pět hlavních posvátných center (*kṣetra*) – Purí (*Puruṣottamakṣetra*), Džadžpur (*Virajākṣetra*), Bhuvaněšvar (*Ekāmrakṣetra*), Mahávinájak (*Vināyakakṣetra*) a Konárak (*Arkakṣetra*). Z nich má celoindický význam zejména Purí – centrum višnuismu, považované za jeden z nejvýznamnějších „příbytků“ (*dhāma*) boha Višnu, tedy jeho lokální manifestace Džagannátha. Jmenují-li se čtyři posvátná města celé Indie – na každé světové straně jedno, tím východním z nich je právě Purí.<sup>123</sup>

Vzestup poutního místa v Indii nezáležel ani tak v tom, že se tam odehrála nějaká „posvátná“ událost (například narození světce), ale spíše šlo o to, aby toto místo bylo *ustanoveno* za poutní centrum. Proto mohli v průběhu dějin posvátnou geografii Indie ovlivňovat také panovníci, kteří z různých důvodů měli zájem na rozvoji určitých měst a oblastí. V kontextu Urísy pak podpora poutních center pomáhala regionálním panovníkům sjednocovat jednotlivá jádrová území – náboženská centra se totiž stala zároveň centry politickými.<sup>124</sup> H. Kulke vidí patronaci poutních míst jako jeden ze způsobů legitimizace moci urijských panovníků. Jakmile král převzal kontrolu nad kultem na určitém poutním místě, docházelo k postupné „roajalizaci“ místního božstva a propojenosti jeho kultu s královskou autoritou. Tuto autoritu bylo možno dobře demonstrovat právě v průběhu pravidelných velkých svátků a slavností, uskutečňovaných na poutním místě, protože se jich účastnilo velké množství lidí.<sup>125</sup>

V takovéto „poutní politice“ měl své významné místo také bhaktický proud

<sup>121</sup> Jméno Urísy, „Utkala“, W. W. Hunter překládá jako „glorious country“. (W. W. Hunter, A. Stirling, J. Beames, *A History of Orissa*, ed. by N. K. Sahu, 2<sup>nd</sup> ed., vol. 1, Calcutta: S. Gupta, 1976, p. 3.)

<sup>122</sup> *Kapilāsamhitā* 1. (Hunter, Stirling, Beames, *A History of Orissa*, p. 3.)

<sup>123</sup> Zároveň je Purí významné jako *maṭha* („klášter“) ustanovená Šankaráčarjou, jenž na počátku 9. století založil na každé světové straně jeden takovýto klášter advaita-védanty.

<sup>124</sup> „(T)īrthas became centres of a multi-centred royal network which united the different nuclear areas religiously and even economically.“ (Kulke, *Kings and Cults*, p. 11.)

<sup>125</sup> Vzestup poutních míst a jejich politický význam pro stát a panovníka podle: Bharati, „Pilgrimage in the Indian Tradition“, p. 137, 156-157; Kulke, *Kings and Cults*, p. 10-11.



hinduismu. Bhakti se od 6. století stávalo silným náboženským směrem, s nímž je historie hinduistických poutních míst neoddělitelně spojená. Jde totiž o lidovou zbožnost, na které se může podílet<sup>126</sup> všechen lid – od bráhmánů (ti ovšem v počátcích tímto směrem opovrhovali) po nejnížší kasty. Bhakti bylo také nápomocno integraci různých autochtonních božstev do hinduismu. Zdůrazňovalo osobní vztah k bohu a sebeobětování, a bylo tak celkově nejlepším náboženstvím, které mohlo držet pohromadě stát s takovým typem společnosti.<sup>127</sup>

### 3. 2. PURÍ A SVÁTEK VOZŮ

Purí je jednoznačně nejvýznamnější poutní místo v dějinách Urísy. Jeho vzestup byl provázán s vývojem jeho hlavního božstva, Purušóttamy Džagannátha, a zároveň se vzrůstající panovnickou autoritou Džagannáthova pozemského zástupce. Původní filozoficko-náboženský titul Purušóttama, „Nejvyšší bytost“, byl posléze vystřídán jménem Džagannátha, „Pán světa“, jež lépe vystihovalo sepjetí božstva s pozemskou vládou a jejím představitelem. Jak rostl jeho význam politický, získával Džagannáth i významnější postavení v rámci indických kultů. Začal být pojímán jako devátý avatár boha Višnu a na začátku 16. století byl vlivem bengálského učitele Čaitanji spojen také přímo s Kršnou. Jak rostla sláva a velikost královského božstva, zvětšovalo se i bohatství, moc a autorita krále. Ten své postavení potvrzoval a ukazoval tím, že figuroval v nezastupitelné úloze během svátků boha Džagannátha, zejména během každoročního svátku vozů, ratha játra.<sup>128</sup>

Svátek vozů je veřejné procesí, při němž jsou tři idoly Džagannáthovy svatyně – Džagannáth, Subhadra a Balabhadra – taženy stovkami poutníků na třech kolosálních vozech „Velkou cestou“ (*Baḍa daṇḍa*; obr. 4) do „Zahradního domu“, což je chrám vzdálený asi jednu míli od Džagannáthovy svatyně. Božstva tam přebývají týden a poté se opět v procesí vrací. Ratha játra je jedinou příležitostí, kdy mohou božstva spatřit i ti, komu je jinak zakázáno vstoupit do chrámu – nehinduisté, ale také příslušníci nízkých kast a „nečistých“ povolání. Účast při tomto svátku je obrovská – v dnešní době se počet poutníků šplhá na statisíce.

Džagannáthův kult v Purí je ve srovnání s většinou jiných kultů poutních míst Indie mnohem propojenější s královským úřadem, a tak byl vždy pro rádzu z Purí svátek vozů důležitou příležitostí tuto spojitost ukázat a vytěžit z ní. Králova funkce rituálního „čištění“ vozů (*cherā pahamrā*, nebo *cherā pāhārā*), vznikla za vlády dynastie Gadžapatiů a původně

<sup>126</sup> Samo slovo „*bhakti*“ znamená „podíl“, „sdílení“ (od *√bhaj-*).

<sup>127</sup> Kulke, *Kings and Cults*, p. 10-11.

<sup>128</sup> Schnepel, *Jungle Kings*, p. 90; Kulke, *Kings and Cults*, p. 96.

byla spíše vyjádřením podřízení panovníka Džagannáthovi a jeho kněžstvu, ale zároveň mu sloužila jako legitimizace vlády. Pak se některým následujícím králům, takovým, kteří v době cizích nadvlád vládli dokonce „bez království“, <sup>129</sup> tato jejich rituální funkce stala v podstatě jediným zdrojem královské autority a prestiže. Je tomu tak vlastně až do dnešní doby. <sup>130</sup> To, že se svátku účastnilo vždy obrovské množství poutníků, mohlo zároveň znamenat, že fungoval podobně jako rádio nebo televize – vše, co se během slavností odehrálo a vše, co král nebo kněží před shromážděním prohlásili, bylo prostřednictvím tisíců poutníků doručeno jako zpráva až do nejdlehlších vesnic. Džagannáthovy sváteční vozy tak byly v tradiční společnosti vlastně prostředkem masové komunikace. <sup>131</sup>

Svátek vozů v Purí v sobě má ohromnou sílu, která dokáže vtáhnout tisíce jednotlivců a zapůsobit na ně. Vozy převážející božstva dostávají tisíce lidí do stavu vzrušení. To působí zejména pohyb vozů – chvíle, kdy se první ze tří vozů rozjede společným úsilím přítomných vyznavačů, je vrcholem celé ratha játry. Každý vůz je tažen stovkami poutníků, kteří jsou dále povzbuzováni kněžími, stojícími na vozech, kteří bubnují do mosazných gongů. <sup>132</sup> V takovém stavu se u lidí jistě musí velmi posílit oddanost božstvu, s níž jde v tomto případě ruku v ruce oddanost panovníku. Nejen, že král je tu vnímán v úzkém sepetí s bohem, ale také společná participace krále a jeho lidu (*prajā*) tu vytváří mezi nimi most a napomáhá upevnění státu. <sup>133</sup>

První doklady o slavení svátku vozů jsou z přelomu 13. a 14. století, ale již od 10. století se slavil jakýsi Džagannáthův svátek, neznámo kterého dne, na břehu moře. Z doby Narasimhy I. sice žádná evidence o slavení ratha játra není, je ale pravděpodobné, že se svátek tehdy již pořádal a král se ho nějakým způsobem účastnil, snad i proto, že vnímal

<sup>129</sup> „Kings without kingdoms“, termín H. Kulkeho. (Schnepel, *Jungle Kings*, p. 93.)

<sup>130</sup> „Even today, the car festival cannot start before the Rājā or his representative (*mudarasta*) has sprinkled (*cherā*) the three cars with water and cleaned (*pahamrā*) them with a broom (...), it is beyond doubt that the *cherā pahamrā* of the rathas of Puri became the main source of legitimacy of the later Kings of Khurda and Puri. Today, the grand ceremony of sweeping the cars remains the most important ‚royal duty‘ (*rājanīti*) which bears the proud name ‚Gajapati Mahārāja Sevā‘.“ (Kulke, *Kings and Cults*, p. 73-74.)

<sup>131</sup> Kulke, *Kings and Cults*, p. 80.

<sup>132</sup> Popis svátku vozů podle: Kulke, *Kings and Cults*, p. 71-72. Ještě živější popis je u W. W. Huntera: „When the sacred images are at length brought forth and placed upon their chariots, thousands fall on their knees and bow their foreheads in the dust. The vast multitude shouts with one throat, and surging backward and forward, drags the wheeled edifices down the broad street towards the country-house of lord Jagannath. Music strikes up before and behind, drums beat, cymbals clash, the priests harangue from the cars, or shout a sort of fascinate medley enlivened with broad allusion and coarse gestures, which are received with roars of laughter by the crowd. And so the dense mass struggles forward by convulsive jerks, tugging and sweating, shouting and jumping, singing and praying, and swearing. The distance from the temple to the country-house is less than a mile; but the wheels sink deep into the sand, and the journey takes several days. After hours of severe toil and wild excitement in the July tropical sun, a reaction necessarily follows.“ Zmiňuje se též o úmrtích, která občas při pouti nastanou, ovšem většina domnělých „sebeobětování božstvům“ pod koly jejich vozů bývaly možná spíše nehody či sebevraždy z jiných příčin. (Hunter, Stirling, Beames, *A History of Orissa*, p. 37-38.)

<sup>133</sup> Kulke, *Kings and Cults*, p. 106.

dosah své funkce v něm. Pozdější vývoj rozhodně ukazuje, že pro panovníka Urísy byl svátek vozů rozhodujícím prostředkem k upevnění moci. Snad by se dala uvážit i hypotéza, že tento svátek mohl být zformován, nebo alespoň vzrostl na významu právě za vlády Narasimhy I., a to i kvůli jeho zaměření na sluneční božstvo. Džagannáth je totiž během svátku ratha játra pojímán právě jako sluneční bůh.<sup>134</sup>

### 3. 3. KONÁRAK JAKO POUTNÍ MÍSTO

Purí bylo od doby Východních Gangů vždy prosperujícím poutním centrem, podporovaným urijskými panovníky. Narasimha I. se však kromě něj zaměřil na další posvátné místo – Konárák (*Koṇārka*). Více než 12 let, kdy podle tradice probíhala stavba chrámu, byl Konárák jeho hlavním zájmem, velká část výnosů celého království byla použita na tuto stavbu a jistě i v prvních desetiletích po dokončení chrámu musel být Konárák místem živého náboženského života, jehož se král Narasimha a jeho následníci účastnili.

Ke Konáráku se v době, kdy se Narasimha I. rozhodl chrám postavit, vázala poměrně dlouhá tradice jakožto posvátného území boha Súrji, a tak to bylo v Uríse, a vlastně v celé východní Indii, nejvhodnější místo pro stavbu slunečního chrámu. Již před stavbou velkého chrámu to bylo pravděpodobně vzkvétající poutní centrum a menší Súrjova svatyně tu již dříve stála.<sup>135</sup> Tuto tradici dokládají texty jako Brahmapurána, Tírthačintámāni (*Tīrthacintāmaṇi*), Kapilásamhita (*Kapilāsamhitā*), Práčímáhátmjā (*Prācīmāhātmya*), Bhavišjapurána, Varáhapurána, další purány a také záznamy některých arabských cestovatelů. Posvátné místo na pobřeží Bengálského zálivu je nazýváno různě: Kónáditja (*Koṇāditya*), Kónáditjakšétra (*Koṇādityakṣetra*), Ravikšétra (*Ravikṣetra*), Súrjakšétra (*Sūryakṣetra*), Arkakšétra (*Arkakṣetra*), Arkatírtha (*Arkatīrtha*), Mitravana, Maitréjavana (*Maitreyavana*), Padmakšétra (*Padmakṣetra*), Bháskaratírtha (*Bhāskaratīrtha*), Mundíra, Mundírasvāmin, Sutíra (*Sutīra*), Udajácala (*Udayācala*). Konárák byl také spojován s lesem asketů, Tapóvanou, který měl ležet někde na pobřeží východního moře a k němuž se vztahuje jiná verze Sámbovy legendy, než ta, jež klade Sámbov chrám do dnešního Paňdžábu. S původním místem Sámbova chrámu, s Mitravanou začal být Konárák ztotožňován později, od 15. století, například v urijské verzi Mahábháraty od Sáraly Dáse. Konárák tak měl převzít slávu a svatost prvního místa slunečního kultu.

Pozdější název „Konárka“ (*Koṇārka*) se považuje za jméno místního božstva.

<sup>134</sup> Mohapatra, *The Land of Viṣṇu*, p. 53.

<sup>135</sup> Podle Mádalá Páňdži byl původní malý Súrjův chrám postaven králem z napůl ahistorické dynastie *Keśarī*, kterým byl snad ve skutečnosti *Purañjaya* z rodu Sómavamši (1085-1100).

V překladu to znamená „Slunce z (určitého) koutu“ (*koṇa* je „kout“, *arka* je „slunce“). Asi se míní jihovýchodní kout světa (*agnikoṇa*), kam byl Konárák tradičně lokalizován. Anebo má jméno označovat prostě „kout Urísy, který je zasvěcen Slunci“.

Konárák jako posvátné místo je ctěn do dnešní doby, pravděpodobně více než samotný chrám, jenž je v troskách.<sup>136</sup> Již mnoho staletí sem lidé přicházejí každý rok slavit svátek Mágha šukla saptamí, který se odehrává sedmého dne jasné poloviny měsíce Mágha (přelom ledna a února). Obzvláště slavný je tento svátek, připadne-li na neděli („sun-day“). Jiný název pro tuto slavnost je Ratha saptamí (*Ratha saptamī*), což poukazuje na to, že právě v tento den na počátku Manuova věku obdržel Súrja svůj sluneční vůz. Obřady, vykonávané během Mágha šukla saptamí jsou popsány například v Bhavišjapuráně, Brahmapuráně či v urijské Mahábháratě.

Jedním z přínosných skutků během svátku je obřadní koupel v moři nebo v posvátné řece Čandrabháze, jejíž koryto je ovšem dnes již dávno vyschlé a zanesené a stejné jméno teď nese umělá nádrž poblíž moře. Řeka (či její symbol v podobě jakékoli vody) je významnou součástí poutního místa. Samo slovo „tírtha“ znamená „brod“, a ačkoli se ono „přebrození“ chápe spíše v duchovní rovině, poutní místa, která se nacházejí na posvátných řekách jsou tírthami v pravém slova smyslu. Říčka Čandrabhága byla navzdory své nepatrnosti posvátná a byla zvána i „Gangou“,<sup>137</sup> v puránách se totiž všechny řeky, jež se vlévají do moře nazývají „Ganga“.

Vzhledem k návštěvnosti Konáraku během svátku Mágha saptamí se nezdá, že by místo bylo opuštěno a chrám zchátral snad proto, že tato tírtha přišla o vodní tok. Čandrabhága přece „zůstala“ v podobě nádrže, a také nedaleká pláž nese její jméno.<sup>138</sup>

### 3. 4. KONÁRAK A PURÍ

Na rozdíl od dalších poutních center Urísy, kde je množství různých chrámů, Konárák je místo s jediným chrámovým komplexem (ten je ovšem na druhou stranu největším chrámem postaveným v Uríse).<sup>139</sup> Další odlišností je skutečnost, že tento chrámový komplex byl vybudován vlastně na opuštěném místě, mimo město, a žádné město okolo tohoto chrámu

<sup>136</sup> Ovšem k samotnému chrámu se také vázaly různé nadpřirozené legendy, například se říkalo, že hlavní idol boha Súrji se v tomto chrámě zázračně vznáší nad zemí. (Mohapatra, *The Land of Viṣṇu*, p. 193.)

<sup>137</sup> *Sūrya Gaṅgā*; a Konárák jakožto místo byl v Padmapuráně popsán „*Gaṅgāsāgarasaṅgam*“, „místo, kde se stýká Ganga s mořem“. (Behera, *Konarak*, vol. 1, p. 6.)

<sup>138</sup> O Konáraku jako o poutním místě a jeho tradici: Donaldson, *Konark*, p. 1-2, 6-8; Behera, *Konarak*, vol. 1, p. 3-13, 30; D. C. Sircar, *Studies in the Religious Life of Ancient and Medieval India*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1971, p. 247-252.

<sup>139</sup> Donaldson, *Konark*, p. 2.

nevyrostlo ani později. Právě to může být jedním z aspektů, přispívajících k „neúspěchu“ této stavby – k jejímu zničení a opuštění.

Jak je vidět na vývoji náboženských kultů a s nimi spjaté panovnické moci, v Uriše mělo větší význam poutní *město* než „pouze“ poutní *místo*. V době po dynastiích Gangů a Gadžapatiů bylo pro lokální následnické státy důležité převzít moc předchozích králů právě navázáním na jejich náboženskou politiku. A s tou byla neodmyslitelně spjata města s velkými chrámy státních kultů – město bylo centrum jak náboženské, tak i politické. Konkrétně šlo zejména o kult Džagannátha a jeho centrum v Purí (jehož jméno přímo znamená „Město“).<sup>140</sup>

Chrám měl fungovat jako rituální střed města, k němuž se všechno vztahovalo a podle nějž bylo město utvářeno. Orientace chrámu měla vliv na uspořádání městských ulic a cest. Vliv chrámu a jeho kultu se projevoval ve městě ještě dalšími způsoby – například „Velká cesta“, po níž jsou tažena kolosální vozidla při svátku vozů, je charakteristickým urbanistickým prvkem v Purí i v dalších městech, v nichž je chrám boha Džagannátha. Pokud si posléze králové nechali stavět paláce v blízkosti chrámu (tedy „paláce“ boha), opět tím potvrzovali svůj výlučný vztah k státnímu božstvu. Legitimizace panovnické moci se tedy uskutečňovala také skrze městské plánování, jež vycházelo vždy od chrámu jako středu města. Tento aspekt náboženské politiky urijských panovníků se týkal spíše malých „lesních států“ ve vnitrozemí, a také se to týkalo pozdějšího období – zejména doby muslimské nadvlády, kdy mezi sebou jednotlivé podřízené státy stále soupeřily v rámci lokální mocenské struktury. Ovšem platilo to zásadním způsobem i pro Purí.<sup>141</sup>

Srovnání chrámů v Purí a Konáráku, v jakém stavu jsou dnes a jak významná to jsou náboženská centra, ukazuje, že pro pozdější panovníky mohl mít Konárák spíše druhotný, anebo dokonce žádný, význam. Udržovat Súrjův chrám a podporovat jeho kult by pro ně nemělo požadovaný efekt. Navíc urijsí panovníci vládoucí v době, kdy byl Konárák pravděpodobně zničen, nebyli žádnými mocnými mahárádži, takže snad ani neměli prostředky na opravu tak obrovského chrámu. Nevýznamějším panovnickým rodem byli tehdy rádžové z Khurdy, jejichž hlavním zájmem bylo navázat na dynastii Gadžapati, a to v očích lidu i muslimských místodržících – k tomuto jim nepochybně mohl sloužit jedině kult v Purí. A na ten se tedy výhradně zaměřili.

Vrátím-li se však k dynastii Východních Gangů a k samotnému stavebníkovi Súrjova

<sup>140</sup> „(T)he control of Puri remained a decisive factor of political authority in Orissa.“ (Kulke, *Kings and Cults*, p. 53.)

<sup>141</sup> Kulke, *Kings and Cults*, p. 103-104.

chrámu, nelze v žádném případě říct, že by Konárak byl bezvýznamné místo s bezvýznamným chrámem. Už to, kolik prostředků a úsilí muselo být na stavbu chrámu vynaloženo, napovídá, že pro krále Narasimhu byla tato stavba výjimečným skutkem, který chtěl vykonat *právě* na tomto odlehlém místě na mořském pobřeží. A ačkoli pozdějším vývojem byl chrám v Konáraku „odsunut“ mimo politické dějiny Urísy, dodnes je přes svůj zchátralý stav snad každým návštěvníkem vnímán jako výjimečná stavba na výjimečném místě.

## 4. Indický chrám

Stavba královského chrámu na poutním místě i jeho zasvěcení konkrétnímu božstvu, to vše mohlo mít – jak bylo v předchozích kapitolách rozebráno – pro panovníka v Uríse určitý politický význam, či to dokonce byl soubor nábožensko-politických významů. Mnohých z nich si byl král nejspíš vědom a mohlo to být právě důvodem, proč se k stavbě takového chrámu odhodlal. Ovšem chrám, i když se stane prostředkem legitimizace politické moci, zůstává stále hinduistickým chrámem, tedy stavbou, která má svůj smysl sama v sobě a která dokonce smysl reprezentuje, neboť chrám je v indickém pojetí obrazem celého kosmu. Není možné základní charakter chrámu jako takového izolovat od všech jeho ostatních, spíše druhotných aspektů. Naopak – politická funkce chrámu a síla, která v ní spočívá, plyne z toho, jak je chrám důležitý sám o sobě, ve své nejvlastnější funkci.

S vlastním významem chrámu neodlučitelně souvisí jeho umělecká stránka. Chrátová architektura je prostředkem vyjádření nábožensko-filosofických idejí, které chrám reprezentuje, je formální složkou celku náboženského symbolismu. Skrze materiální podobu chrámu, tedy jeho umělecké ztvárnění od stavebního plánu po sochařskou výzdobu, se vyjevuje náboženský obsah. Ten je se svou formou spjat, určuje ji a ona zároveň jej, protože by bez ní nemohl být poznáván.

Již několik staletí není chrám v Konáraku místem živé bohoslužby, a tak je jeho symbolicko-výtvarný aspekt vlastně tím hlavním, co přetrvává. Chrám nepřitahuje poutníky a návštěvníky silou svého ústředního kultu, ale monumentalitou a výtvarnou a symbolickou působivostí celku chrámu (i když již polorozpadlého), vždyť jde o jedno z vrcholných děl architektury i sochařství celé Indie. Proto nelze v této práci, uvažující o příčinách stavby chrámu v Konáraku i jeho chátrání, vynechat pohled na tento jeho primární aspekt.

### 4. 1. STAVBA CHRÁMU A KRÁL

Král Narasimha pochopitelně znal vlastní význam chrámu a je docela možné, že politické uvažování o této stavbě u něj bylo až na druhém místě.<sup>142</sup> K. S. Behera se domnívá, že Narasimha I. nechal postavit tento chrám jako výraz své velké zbožnosti.<sup>143</sup> Stavba chrámu byla totiž považována za nábožensky záslužný čin (*punya*), který mohl zadavateli stavby

<sup>142</sup> Podle skladby *Ekāvalī* byl Narasimha vzdělán v oboru umění a architektury (*śilpāśāstra*), je tam nazýván *śilpajña*, „znalec umění“. (Donaldson, *Konark*, p. 23.)

<sup>143</sup> Behera, *Konarak*, vol. 1, p. 30.

získat po smrti pobyt mezi nebešťany.<sup>144</sup> Šilpaprakāša (*Śilpaprakāśa*), středověký tantrický text z Urísy, pojednávající o chrámové architektuře, vyzdvihuje význam stavby chrámu jako vrchol králova života a nejdůležitější z jeho skutků, bez nějž jsou stovky dobytých království se stovkami vesnic, stovky pytlů zlata, stovky manželek se zlatými údý a stonásobná síla králových paží zcela bezcenné – vše časem zmizí, pouze stavba chrámu přetrvá navěky.<sup>145</sup>

Podle tradice uvedené v Mádálá Pándži začala stavba v Konáraku ve druhém nebo třetím královském roce (*aṅka*) Narasimhovy vlády a chrám byl vysvěcen v 22. královském roce. Jiné místo v tomtéž textu klade počátek stavby do doby, kdy byl Narasimha ještě korunním princem a velitelem armády svého otce. Je možné, že již tehdy mohly probíhat přípravy na stavbu, plánování a těžba materiálu. Ovšem naplno se stavebním aktivitám věnoval Narasimha asi až jako král, a to zejména v období po všech úspěšných válečných taženích – tomu napovídá též reliéfní výzdoba chrámu, která zobrazuje výjevy z tohoto tažení. Tehdy byl v zemi nastolen mír, v němž mohla být uskutečněna stavba takového kolosálního chrámu, a sám král měl také dostatek času, aby se oddal náboženským záležitostem. Podle textu z doby vlády Narasimhy II. je Narasimha I. chválen pro svou nesmírnou dobročinnost, kvůli níž byl přirovnáván k samotnému Višnuovu avatáru Narasimhovi, který prý sestoupil znova na zem, aby očistil své ruce, pošpiněné krví zlovolného krále asurů, jehož zabil.<sup>146</sup> Snad i král Narasimha mohl záslužnými náboženskými skutky toužit „očistit své ruce“, jež předtím pošpinil tažením proti muslimským nepřítelům.

Náboženský prospěch ze stavby chrámu mohl být také umocněn stanovením příznivého okamžiku<sup>147</sup> jeho dokončení a zasvěcení, a tedy i přesným naplánováním doby, po jakou stavební práce mají trvat. Podle tradice byl chrám v Konáraku budován 12 let a jeho zasvěcení Súrjovi se mělo odehrát při východu slunce o svátku Mágha šukla saptamí, připadajícím zrovna na neděli. K tomu se pojí záznamy a legendy o spěchu krále Narasimhy, který chtěl mít chrám dokončen tak, aby se první chrámová púdža odehrála právě v onen příznivý moment, a tak pobízel vrchního architekta, sūtradhāru (*sūtradhāra*), k urychlení práce. Rozšířené jsou různé verze příběhu o sūtradhárově dvanáctiletém synovi

<sup>144</sup> „Verse 86 of Narasimha II's inscription sets forth the motive in clear terms: Narasimha I built a temple for the Sun in order that he might live (in heaven) with other gods.“ (Behera, *Konarak*, vol. 1, p. 30.)

<sup>145</sup> *Śilpaprakāśa* 2.741-3. (Donaldson, *Konark*, p. 24.)

<sup>146</sup> Nápis na měděné desce Narasimhy II. z roku 1295. (Donaldson, *Konark*, p. 17.) Jako Višnu Narasimha a také Varáha je král pojímán ve skladbě Ékávalí (Boner, Śarmā, Dās, *New Light on the Sun Temple of Konarka*, xxxi).

<sup>147</sup> „That King, who for his fame [*kirti rupena*] erects a monument, ... with a pure mind, *in an auspicious moment*, and who completes the work according to rules without obstructions, will go to the abode of Shiva.“ (*Śilpaprakāśa* 2.736-7; citováno z: Donaldson, *Konark*, p. 23; moje kurzíva.)



Dharmapadovi, jemuž se podařilo umístit na vrcholek hlavní svatyně kalašu (*kalaša*),<sup>148</sup> a tím dokončit celou stavbu. Splnil tak úkol, ve kterém selhalo všech 1200<sup>149</sup> šilpinů (*šilpin*, „řemeslník“, „umělec“), zaměstnaných na stavbě chrámu, kterým před tím král hrozil popravou, pokud chrám nedokončí včas. Sútradhárův syn musel pak být zabit, aby tak dvanáct set neúspěšných mužů nepropadlo svými životy.<sup>150</sup> Tyto legendy byly zaznamenány až na počátku 20. století, ale pravděpodobně odrážejí myšlení místních lidí, kteří vždy na chrám v Konáraku hleděli v úžasu a vznik a dokončení takto ohromující stavby si nedokázali vysvětlit jinak než nadpřirozeným způsobem – dvanáctiletý chlapec dokázal to, co se nepodařilo dvanácti stovkám stavitelů, chrám je zároveň vznešeným výsledkem jeho sebeobětování. Další teorie, vyplývající z těchto příběhů, považuje smrt architekta syna za příčinu kletby, jež byla pak na stavbu uvalena a kvůli níž chrám zůstal navždy nedokončen a brzy zchátral. Avšak o dokončení i užívání svatyně proti této teorii mluví textové a materiální doklady.<sup>151</sup>

Pozdější chátrání chrámového komplexu, které souviselo zejména se zřícením šikhary (*śikhara*),<sup>152</sup> mohlo mít ovšem skutečně příčinu v králově spěchu a netrpělivosti při dokončování stavby, jak to naznačují legendy. Mluví o tom i text Baja Čakada (*Baya cakaḍa*), unikátní urijský rukopis na palmových listech, který byl objeven v druhé polovině 20. století.<sup>153</sup> Text podává podrobný výčet ekonomických a organizačních okolností stavebních prací v Konáraku.<sup>154</sup> Právě zde je také zaznamenán spor mezi králem a vrchním architektem,

<sup>148</sup> Doslova „nádoba“, „váza“, „džbán“, v architektuře je *kalaša* nejvýše umístěným prvkem chrámu, „věžičkou“, „fiálou“ korunující věž hlavní svatyně. Hinduistický chrám je hotov, pokud má usazenou kalašu.

<sup>149</sup> Počet 1200 (nebo 12 000) je příznivým symbolickým číslem, spíše než faktickým počtem dělníků, podobně jako číslo 12 udávající délku stavebních prací i věk sútradhárova syna. 12 let také trvalo pokání Kršnova syna Sámby, jehož pak Súrja vyléčil z lepry.

<sup>150</sup> Podle jedné verze seskočil sám z vrcholku chrámu do řeky Čandrabhágy, podle jiného znění ho shodil sám jeho otec, když chlapec ještě připevňoval kalašu.

<sup>151</sup> K Narasimhovi I. jako stavebníku chrámu v Konáraku a k popisu legend se stavbou spojených použito: Behera, *Konarak*, p. 24-31, 93-95; Donaldson, *Konark*, p. 17-25.

<sup>152</sup> Doslova „vrcholek (hory)“, v severoindické architektuře jde o věž nad hlavní svatyní chrámu (*garbhagrha*).

<sup>153</sup> Rukopis objevil Sadāśiva Rath Śarmā (pandit z Purí) díky průzkumu 32 vesnic v okolí Konáraku. Nalezeny byly dvě kopie, přechovávané v rodinách potomků správců a dohlížitelů stavby v Konáraku. (A. Boner, „Economic and Organizational Aspects of the Building Operations of the Sun Temple at Konarka“, *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 13.3 [1970]: 257-272, p. 257.)

<sup>154</sup> Jde nejen o seznam smluv, funkcí a platů zaměstnanců, ale také o celkovou kroniku událostí, které se v průběhu celé stavby odehrály. Je zde popsáno rozdělení pracovních úkolů, ustanovení vedoucích pozic a specializací, organizace v táborech, kde pracovníci bydleli. Zaznamenány jsou i osoby pracující v těchto táborech, lékaři, kuchaři, dokonce lidé, kteří myli nádoby, dále stráž, dohlížejší na pořádek a bezpečí, a také tajní agenti, zjišťující pro krále, o čem řemeslníci a umělci mluví. Sepsány jsou platy a odměny či pokuty, další náklady a také sponzoři, kteří přispěli na stavbu chrámu. *Baya cakaḍa* obsahuje také seznamy nástrojů, pracovních technik, materiálů, způsobů dopravy, rovněž soupisy pokrmů pracovníků, nemocí, kterými trpěli, či jiných událostí, nehod či úmrtí, které se na stavbě přihodily. Rukopis informuje o konkrétních datech všech událostí, hlavně kdy byly dokončeny určité části stavby a jaké obřady byly konány k posvěcení těchto částí. Tyto a mnohé další detaily, v textu obsažené, představují mimořádný zdroj informací o konkrétní podobě

sútradhárou, jménem Sadášiva Sámantarāja Mahápátra (*Sadāśiva Sāmantarāja Mahāpātra*). Král Narasimha trval na dokončení chrámu ve stanoveném termínu, naopak sútradhára chtěl dát přednost pečlivé stavební práci a požadoval více času k dostavbě. Král proto vrchního architekta v některých fázích stavby nahradil jinou osobou, která jeho přání rychle splnila. Ovšem s nevratnými následky, které se po čase projevily – Alice Boner, spoluautorka vydání překladu rukopisu Baja Čakada,<sup>155</sup> připisuje zřícení šikhary na vrub právě této nedbalé dostavbě.<sup>156</sup>

Z rukopisu Baja Čakada dobře vyvstává osobnost krále Narasimhy. Text není rozhodně žádnou oslavnou básní, ale spíše „účetní knihou“, takže poskytuje poměrně realistické údaje o všech osobách, které měly se stavbou něco společného a o nichž jsou zde nějaké zmínky. Král Narasimha, v textu nazývaný Mahášrama (*Mahāśrama*, „Velké útočiště“), na stavbu v Konáraku věnoval veškerý svůj osobní majetek, zejména ohromnou kořist z válečných tažení. Je zřejmé, že mu na stavbě velmi záleželo, vedle jeho vojenských a politických aktivit byla stavba tohoto chrámu jeho nejhlubším životním zájmem. Kdykoli mohl, byl král na stavbě osobně přítomen, zvláště během významných nebo kritických fází stavby. Stále chtěl být informován o postupu práce a pokud mělo dojít k jednotlivým změnám proti původnímu plánu, schvaloval je rovněž sám král. Známkou velkého Narasimhova zájmu o stavbu byla i jeho již zmíněná netrpělivost. Několikrát se snažil svými rozkazy a určením nejzazších termínů uspíšit dokončení dílčích částí chrámu. V posledních etapách stavby se pracovalo i v době dešťů, což se také mohlo podepsat na nestabilitě chrámu. Po 6 letech a 3 měsících příprav a 12 letech, 10 měsících a 14 dnech<sup>157</sup> stavebních prací byl chrám skutečně dokončen, jak si král přál. Měsíc probíhaly konsekrační obřady, po nichž se na svátek Mágha šukla

---

chrámového stavitelství v Indii, jaký nemá obdobu ani v případě velkých katedrál evropského středověku. (Boner, „Economic and Organizational Aspects of the Building Operations of the Sun Temple at Konarka“, 257-272.)

<sup>155</sup> Boner, Śarmā, Dās, *New Light on the Sun Temple of Konarka*. Tato publikace obsahuje kromě překladu rukopisu *Baya cakaḍa* překlady dalších tří kratších urijských textů, jež jsou zde vydávány rovněž poprvé. K. S. Behera ve své práci o Konáraku (1996) o věrohodnosti těchto rukopisů pochybuje: „In 1972 Boner, Sarma and Das tried to throw new light on Konarak on the basis of local manuscripts. But the historical value of these manuscripts are doubtful(...), this depends on the scientific examination of the palm-leaf manuscript and the publication of the complete text (not merely the English translations) which are still awaited.“ (Behera, *Konarak*, vol. 1, xiii, 107.) Avšak obecně je rukopis *Baya cakaḍa* považován za pozoruhodný text, jenž pomáhá zrekonstruovat ekonomické a organizační postupy stavby chrámu v Konáraku, jaké mohly být běžné i u ostatních indických chrámů (Michell, *The Hindu Temple*, p. 55), a „jako takový je studnicí informací o průběhu stavby monumentálního chrámu, trvající přes 12 let.“ (S. Kramrisch [rev.], „New Light on the Sun Temple of Koṇārka by Alice Boner, Sadāśiva Rath Śarmā, Rajendra Prasād Dās“, *Artibus Asiae* 37.4 [1975]: 306-307, p. 306.)

<sup>156</sup> Boner, Śarmā, Dās, *New Light on the Sun Temple of Konarka*, 1-li.

<sup>157</sup> *Baya cakaḍa* LXIX 16, 21. (Boner, Śarmā, Dās, *New Light on the Sun Temple of Konarka*, 174-175.)

saptamí, při východu slunce, uskutečnila první řádná oběť bohu Súrjovi.<sup>158</sup>

#### 4. 2. SYMBOLICKÝ VÝZNAM CHRÁMU<sup>159</sup>

V hinduismu je chrám pojímán jako příbytek božstva. Je proto zván *dévagrha* (*devagrha*, „dům boha“), *déválaja* (*devālaya*, „obydlí bohů“), *dévajatana* (*devāyatana*, „příbytek boha“) či *mandira* (*mandira*, „trvalé místo“, „obydlí“). Na jednom místě se konkrétně o Konáruku píše, že slunečnímu bohu byla vystavěna *kutiraka* (*kuṭiraka*), tedy „chýše“.<sup>160</sup> Vnitřní svatyně, *garbhagrha* (*garbhagrha*, „dům zárodku“, „dům lůna“), kde božstvo přechodně pobývá skrze svůj idol, *múrti* (*mūrti*), je ohniskem celého chrámu. Ovšem chrám je nejen prostorem pro uctívání boha, je také sám o sobě předmětem uctívání. Každý chrám je vlastně *tírthou*, místem, kde je možno dosáhnout „přechodu“ mezi časným a věčným. Symbolizuje celý kosmos, včetně iluzorního světa (*māyā*), jenž je detailně zobrazen ve všech svých aspektech zejména skrze reliéfní výzdobu vnější fasády. Chrám tak objímá i připomíná nestálost tohoto světa a poskytuje zároveň cestu „dovnitř“ a „vzhůru“, k pravému poznání. Umožňuje kontakt mezi „světem lidí“ a „světem bohů“.

„Hinduistický<sup>161</sup> chrám je symbol, či je spíše syntézou rozličných symbolů.“<sup>162</sup> Chrám je identifikován s božstvím, které v něm přebývá, a zároveň s celkem světa. Je postaven na rituálním plánu, mandale – základem každého chrámu je *vástupurušamandala* (*vāstupuruṣa-maṇḍala*), čímž je stavba vlastně ztotožněna s *purušou*, „kosmickým mužem“, nejen skrze architektonický plán, ale také skrze celou stavbu, jejíž prvky mají názvy údů těla. Chrám představuje zároveň „kosmickou horu“, která je středem světa a jeho osou, *axis mundi*. Je to hora *Kailás*, *Mandara* či hora *Méru*, kolem níž jsou podle indické kosmologie soustředně

<sup>158</sup> Osobnost krále *Narasimhy* podle *Baya cakaḍa*: Boner, Śarmā, Dās, *New Light on the Sun Temple of Konarka*, xxx, xlv, I, li; Boner, „Economic and Organizational Aspects of the Building Operations of the Sun Temple at Konarka“, 258-259. K. S. Behera také zmiňuje zájem krále a jeho přítomnost při stavebních pracích, a to na základě legend a výtvarných dokladů (Behera, *Konarak*, vol. 1, p. 107).

<sup>159</sup> K této kapitole použito: U. Agarwal, *North Indian Temple Sculpture*, New Delhi: Munshiram Manoharlal, 1995, p. 2, 171; F. W. Bunce, *The Iconography of Architectural Plans: A Study of the Influence of Buddhism and Hinduism on Plans of South and Southeast Asia*, New Delhi: Printworld, 2002, p. 3-51; K. Deva, *Temples of North India*, New Delhi: National Book Trust, 1969, p. 1-3; S. Kramrisch, *The Hindu Temple*, vol. 1-2, Delhi: Motilal Banarsidass, 1976; I. W. Mabbett, „The Symbolism of Mount Meru“, *History of Religions* 23.1 (1983): 64-83; Michell, *The Hindu Temple*, p. 61-76; Michell, *The Penguin Guide to the Monuments of India*, p. 63-71; A. Hardy, „Form, Transformation and Meaning in Indian Temple Architecture“, in G. H. R. Tillotson (ed.), *Paradigms of Indian Architecture: Space and Time in Representation and Design*, Richmond: Curson Press, 1998, p. 107-135.

<sup>160</sup> Nápis *Narasimhy* II. z roku 1295. (Behera, *Konarak*, vol. 1, p. 24-25.)

<sup>161</sup> Protože se symbolické a formální principy indické sakrální architektury nevztahují ke konkrétním kultům, platí většina z nich jak pro hinduismus, tak i buddhismus a džinismus. „The sacred architecture of the temples is the presentation of an experience, of an intuition of higher truth, which (...) is beyond space and time.“ (Hardy, „Form, Transformation and Meaning in Indian Temple Architecture“, p. 133.)

<sup>162</sup> Deva, *Temples of North India*, p. 1.

rozmístěny všechny mýtické světadíly, oceány a řeky, a kolem tohoto „pilíře“, podpírajícího nebesa, obíhají i nebeská tělesa. V chrámové architektuře je patrná snaha stavbami věží napodobovat „hory“ a architektonické termíny toto reflektují – šikhara (označení pro věž nad hlavní svatyní) znamená doslova „vrcholek“, „štít“ či „hřeben (hory)“ a horizontální stupně chrámové stavby jsou nazývány bhúmi (*bhūmi*), tedy „země“, „půda“, a také „poschodí“, „stupeň“, „úroveň“.

Chrám souvisí symbolickým způsobem také s královským úřadem. Nejčastěji je hinduistický chrám nazýván *prāsāda* (*prāsāda*), „sídlo“, „palác“, což je označení pro svatyni boha i pro palác krále. Uspořádání jednotlivých částí chrámu mělo v královském paláci svůj vzor. Božstvo přebývající v chrámu je vlastně „králem králů“, „nejvyšším vládcem světa“, a některé obřady, předměty a tituly, jimiž jsou bohové vzýváni, mají paralely v královském úřadu.<sup>163</sup> Zároveň panovníci přejímali jména a tituly božstev a touto vzájemnou výměnou vtělovali božskou vládu do své vlády pozemské. Dobře je toto vidět právě u panovníků v Uríse a na jejich vztahu k bohu Džagannáthovi, jak bylo ukázáno v předchozích kapitolách.

O králi se věřilo, že v sobě má něco božského a že královská moc pochází z energie vyvěrající z kosmické hory. Král sám se tudíž podobal hoře Méru, stejně jako chrám,<sup>164</sup> stojící uprostřed společnosti, sám nehybný, zatímco zbytek světa se pohybuje okolo něj (jako okolo Méru), a vše je určováno odkazem k němu. A proto král, jeho trůn, jeho palác, jeho hlavní město a jeho ústřední svatyně, to vše je protnuto touto symbolickou osou světa.<sup>165</sup> Stavba chrámu tak byla pro krále přirozeným potvrzením jeho postavení v rituálním středu království. Zde se vlastně vracím k první kapitole této práce, k legitimizaci královské moci skrze stavbu královského chrámu. Avšak z tohoto pohledu má vztah krále a chrámu hlubší symbolické souvislosti, než jen politicko-náboženské či ekonomické.<sup>166</sup>

S centrem světa, horou Méru, spojují různé mýty i Slunce (Súrju). To si prý chtělo jednou odpočinout a hora Méru mu dovolila, aby na ní se svým slunečním vozem přistálo, proto pak měla být tato hora zlatá. V chrámové architektuře je také užito sluneční symboliky – vrcholem chrámové věže, šikhary, je ámalaka (*āmalaka*; obr. 25), která znázorňuje nebeskou sféru, kde je právě Slunce „oplodím“, vyrůstajícím z lotosového květu. Na úplném vrcholku je pak kalaša, jež je popisována jako „sluneční trůn“. V tomto smyslu by se tedy sluneční chrám v Konáraku dal považovat za chrám *par excellence* – je to hora Méru, jež

<sup>163</sup> *Rājopacāra*, „královská služba“, byla konána jak pro krále, tak pro boha.

<sup>164</sup> Jeden z typů chrámu, který byl nazýván *meru*, směl dát vystavět pouze příslušník kšatrijské vrstvy.

<sup>165</sup> Symbolismus královského trůnu jako *axis mundi* se objevoval i v jiných kulturách (Mezopotámie, Barma).

<sup>166</sup> K tématu krále jakožto hory Méru použito: Mabbett, „The Symbolism of Mount Meru“, p. 79-83.

poskytla domov Slunci.<sup>167</sup>

V rámci komplexního náboženského symbolismu chrámu je už samotná jeho stavba považována za rituální čin, tedy oběť. Hinduistický chrám má vlastně původ ve védském obětišti – védi (*vedi*), jak je nazývána i základna chrámu. Védi bylo vyvýšené místo, „platforma“, kde se konala védská zápalná oběť, jadžňa (*yajña*). Přestože hinduistický kult přešel od védské oběti k púdži (*pūjā*), v souvislosti se stavbou chrámu byl zachován termín jadžamána (*yajamāna*, „obětující“, „zadavatel obětí“), označující toho, kdo nechává chrám postavit. Stavba chrámu se v jistém smyslu podobala védské oběti – pokud totiž byla přesně dodržena pravidla stavby v souladu s matematickým systémem a rozměry chrámu byly po všech stránkách dokonalé, bylo tím dosaženo dokonalosti i ve světě, celý svět tak „závisel“ na zdařilé stavbě chrámu. Architektonické předpisy kosmologického významu byly sebrány v textech celkově označovaných jako Vástušástra (*Vāstuśāstra*, *Mānasāra*, *Mayamata*, *Śilpaśāstra*, *Śilpaprakāśa*). Ty musel dobře znát zahajovatel a hlavní vedoucí stavby chrámu – kněz-architekt, sthapati (ten byl vlastně nadřízeným vrchního architekta, sūtradháry). Teprve taková stavba mohla být stavebníkovi vytouženým přínosem a pokud jím byl král, zajišťoval tak chrámem blaho a štěstí i pro své poddané, navštěvující chrám.

Hinduistický chrám tak není pouze obrazem světa, ale vlastně neustálým „tvořením světa“.<sup>168</sup> Toto „tvoření“ a „pohyb“ se netýká jen průběhu vzniku chrámu, je totiž uloženo v samotném uspořádání architektonických prvků. Indická chrámová architektura je ze své podstaty kompozitní a svou formou tak zrcadlí indické vnímání manifestace božství, věčného a nekonečného, vtělujícího se do nestálé mnohosti existence. Jádrem chrámu je garbhagrha, svatyně mající se podobat jeskyni, většinou nezdobená, temná, obklopená masivním zdivem. Vertikální osou je idol této hlavní svatyně propojen jednak s nejhlubším podzemním základním kamenem chrámu, a také s úplným vrcholem věže svatyně, kalašou (obr. 26).<sup>169</sup> Z tohoto jádra a jeho vertikální osy „emanuje“ božství a jemu odpovídající formy – vnější stavba chrámu bývá totiž složena z „edikul“, zmenšených podob svatyně, a tedy mnoha božských příbytků. A také vnější bohatá reliéfní výzdoba je pokračováním tohoto „odstředivého dynamismu“ chrámu.<sup>170</sup>

<sup>167</sup> Slunce a Méru viz: Mabbett, „The Symbolism of Mount Meru“, p. 68-69.

<sup>168</sup> „Manifestation is to be understood not as a single event but a continuous process – not fixed cosmology but ceaseless cosmogony.“ (Hardy, „Form, Transformation and Meaning in Indian Temple Architecture“, p. 109.)

<sup>169</sup> „The high point of the finial is at the apex of the centre of the sanctum and is the final conspicuous symbol of the Supreme Principle enshrined in the sanctum.“ (Deva, *Temples of North India*, p. 3.)

<sup>170</sup> Hardy, „Form, Transformation and Meaning in Indian Temple Architecture“, p. 109, 129.

Ten, kdo přijde do chrámu, vstupuje do symboliky architektonických prvků a jejich uspořádání. Tak, jak božství „vychází“ ze své svatyně, jeho vyznavač naopak přichází zvenku dovnitř. Jeho „cesta“ je vedena architektonickými prvky, a též osovou souměrností, uspořádáním jednotlivých částí a orientací stavby (nejčastější je orientace podle východo-západní osy, s vchodem na východě a garbhagrhau na západě, stejně jako je to u chrámu v Konáráku). Cílem je hlavní svatyně a „spatření boha“ (*darśana*), ale také rituál pradakšina (*pradakṣiṇa*), obcházení svatyně od hlavního vchodu po směru hodinových ručiček, tak aby byla věřícímu po pravé ruce. Během tohoto obcházení jsou uctěny rovněž vedlejší aspekty hlavního božstva (*pāśvadevatā*), umístěné v nikách zvenčí hlavní svatyně. V těchto dvou rituálech se ukazují dva skoro protikladné aspekty chrámu - jednoduchost a tajemnost vnitřní svatyně a zdobenost, nádhera a rozmanitost vnějších zdí. V obou těchto aspektech je zahrnut smysl hinduistického chrámu.

#### 4. 3. KONÁRAK V RÁMCI ARCHITEKTONICKÝCH TRADIC INDIE<sup>171</sup>

Chrámová architektura se v Indii rozvíjela společně s ostatními odvětvími kultury, jež byla všechna propletena a spjata s náboženstvím. Náboženské ideje měly vliv na vývoj umění a na vznikání konkrétních výtvarných a architektonických forem. Ovšem významnou roli měla na sakrální architekturu také světská panovnická moc. Jak bylo řečeno výše, chrám a jeho kult měl v Indii symbolickou souvislost s královským úřadem. A tato souvislost pochopitelně nebyla jen symbolická, což také v konkrétním kontextu Urísy ukázaly předchozí kapitoly. Stavba chrámu byla vždy náročným podnikem, který vyžadoval dobrou organizaci práce a dostatek prostředků, zejména, pokud materiálem byl kámen, který se často musel dopravovat z větších vzdáleností. Přestože je doloženo, že stavby chrámů a jejich provoz podporovaly různé bohaté osoby či sdružení bohatých kupců, hlavními patrony chrámů byli vždy panovníci. Královská patronace se v plné míře rozvinula v době monumentálních „královských chrámů“, ale stála už u zrodu a počátečních stádií chrámové architektury.

Předchůdcem chrámu byla malá venkovská svatyně bez střechy, často pod stromem,

---

<sup>171</sup> K původu chrámové architektury, obecným architektonickým tendencím a ke Konáráku v tomto kontextu použito: Agarwal, *North Indian Temple Sculpture*, p. 1; Behera, *Konarak*, vol. 1, p. 108-115; Boner, Šarmā, Dās, *New Light on the Sun Temple of Konarka*, xxxvii-xl; Deva, *Temples of North India*, p. 4-7, 71-80; Dhaky (ed.), *Encyclopaedia of Indian Temple Architecture*, vol. 2, part 3, xii-xxi, p. 371-372; T. Donaldson, „Development of the Nāṭa-mandira in Orissan temple architecture“, in Joanna G. Williams (ed.), *Kāladarśana: American Studies in the Art of India*, Leiden: E. J. Brill, 1981; M. W. Meister, M. A. Dhaky, Krishna Deva (eds.), *Encyclopaedia of Indian Temple Architecture*, vol. 2, North India, part 1, Foundations of North Indian Style, New Delhi: American Institute of Indian Studies, 1988, p. 3-22, 253-256; Michell, *The Hindu Temple*, p. 50-53, 58, 80-93; Michell, *The Penguin Guide to the Monuments of India*, p. 70-71, 74-75.

skládající se pouze z jakési obětní platformy, na níž byl případně symbol božstva. Později byla okolo svatyní budována ohrazení z bambusu či dřeva, a obětiště bylo zastíněno jakýmsi slunečníkem (*chattra*). Dalším objektem, který byl u zrodu chrámové architektury, byla stúpa, a to ještě před obdobím buddhismu, který ji pak učinil „relikviářem“ a objektem úcty k Buddhovi. Stúpa byla vlastně kombinací pohřební mohyly, védského obětiště a venkovské svatyně obehnané zdí. Nejranější stavby chrámů pak spadají do maurjovského období (3. století př. n. l.). Byly stavěny ze dřeva nebo z cihel. Ale pravý počátek indické chrámové architektury, která užívala jako stavebního materiálu kamene, je kladen do období Guptů. Tehdy se už vyvinulo základní schéma chrámu skládající se z garbhagrhy, tedy svatyně pro božstvo, a mandapy (*maṇḍapa*), přístřešku pro věřící.<sup>172</sup> Od sedmého století pokračoval vývoj severoindických chrámů v různých regionálních stylech a variantách, vázaných právě na jednotlivé panovnické dynastie. Následující rozkvět architektury souvisel se vzrůstající mocí těchto dynastií. Srovná-li se indická sakrální a profánní architektura, je vidět, že jen málo příkladů té profánní bylo budováno z kamene. Naopak chrám byl jak pro panovníka tak pro celou společnost ohniskem života království – byla to nejen „duchovní“ instituce, ale také centrum umění a vzdělávání.

Tvarosloví indické kamenné architektury – podobně jako klasické antické tvarosloví – napodobovalo starší dřevěné stavby. Vliv na podobu staveb měly i svatyně tesané do skal<sup>173</sup> (jež ovšem samy měly za vzor dřevěné chrámy) – proto byl pak hinduistický chrám vnímán jako jakýsi „monolit“, jakoby byl zejména sochařským dílem, vytesaným z jednolitě masy kamenů seskládaných na sebe. Z toho je patrný jeden ze základních rysů indické architektury – neoddělitelnost sochařské výzdoby od stavby chrámu.

Architektonický vývoj, ať už v jakékoli regionální variantě, probíhal od 7. do 10. století, kdy se začal formovat obzvlášť dynamicky, aby pak v 11. a 12. století dosáhl svého vrcholu. Hlavní tendence tohoto vývoje spočívaly v přechodu od jednoduchých k opakujícím se, složitějším formám. Projevilo se to rozšiřováním chrámových areálů a přidáváním vedlejších svatyní. Nad hlavními svatyněmi byly stavěny stále vyšší šikhary, jejichž rytmické opakování se vyznačovalo množstvím „edikul“, tedy zmenšenin svatyně. Také mandapa byla

<sup>172</sup> Ovšem je potřeba podotknout, že hinduismus není náboženství kongregačního charakteru a hinduistický chrám nepotřebuje velký prostor na shromažďování lidu, odehrává se tam spíše nepřetržitý sled osobních projevů zbožnosti. Z toho důvodu chrámová architektura v Indii neměla – ani v období největšího rozkvětu – tendenci rozšiřovat shromaždiště pro věřící, jak tomu bylo například u křesťanských bazilik. (Bunce, *The Iconography of Architectural Plans*, p. 15-18, 31.)

<sup>173</sup> Šlo poněkud o svatyně buddhistů a džinistů. Tradice architektury tesané do skal měla počátek ve 3. století př. n. l. a trvala více než jedno tisíciletí.

stále větší a mohutnější, například s pyramidovou střechou (zatímco původně mívala střechu plochou). V ikonografii tato tendence vedla k ztvárňování množství rukou a hlav božstev. Chrám byl zároveň stále komplexnějším dílem. Od prostoty, masivnosti a těžkopádnosti se chrámová architektura posouvala ke komplikovanému, ale plně organickému vyjádření, vyváženému a celistvému, propojenému se sochařskou výzdobou figurální i dekorativní. Tento pohyb by mohl být přirovnán k vývoji od románského slohu ke gotice v evropské středověké architektuře. Chrám v Konáráku by pak v tomto vývoji zaujímal místo vrcholných katedrál.

Konárák je ukázkou regionální urijské varianty severního indického slohu.<sup>174</sup> Hlavní stavbu chrámu tvořily původně dvě části: monumentální džagamóhana (*jagamohana*, *mandapa*), nazývaná též pídhá deul (*pīdhā deul*; obr. 34), což je označení pro stavbu na čtvercovém základu s pyramidovou střechou, a dnes již neexistující vysoká vimána (*vimāna*),<sup>175</sup> v Uríse nazývaná rékhá deul (*rekhā deul*; obr. 33).<sup>176</sup> Ta má čtvercový půdorys a téměř vertikální profil s hranami zakřivenými v horní části do oblouku. Hlavní věž nad svatyní, tedy rékhá deul, byla nejvyšší takovou věží v Uríse – podle výpočtů badatelů mohla měřit skoro 70 metrů (celková výška nad zemí, i s podstavou chrámu: 69,4944 m).<sup>177</sup> Způsob konstrukce tak vysoké věže je možno vysledovat u podobné stavby v Bhuvanéšvaru – Lingarádžova chrámu. Tam je šikhara vyplněna dutými, postupně se zmenšujícími, komorami nad sebou. V areálu Súrjova chrámu jsou ještě zbytky menšího chrámu Mahágájatrí (*Mahāgāyatrī*), jenž byl postaven pro tři aspekty Súrjovy Šakti.

Z hlavní stavby v Konáráku dnes zůstala jen vysoká podstava celého chrámu a z ní vyrůstající džagamóhana (obr. 5). I v tomto stavu je chrám úchvatnou stavbou. Džagamóhana se vyznačuje ideálními proporcemi všech svých částí a elegancí (i přes svou velikost a masivnost), kterou tvoří hra světla a stínu mezi různě vystupujícími částmi fasády.<sup>178</sup> Její

<sup>174</sup> Indická architektura má podle šilpašáster tři základní řády – *nāgara*, *vesara* a *drāviḍa*. Přestože by se dalo říci, že *nāgara* je zejména slohem severním a *drāviḍa* jižním, nejde ani tak o dělení podle území výskytu, jako spíše podle základního architektonického rysu – horizontálního průřezu šikhary/vimány: *nāgara* je čtvercová, *vesara* má na čtvercovém základu kruhovou šikharu a *drāviḍský* vršek chrámové věže (*vimāna*) má tvar šesti- či osmiúhelníku. Většina typických urijských chrámů tedy patří do slohu *nāgara*, i když vysoké věže některých svatyní (*rekhā deul*) působí oblým dojmem díky zakřivení vertikálních hran, sbíhajících se k vrcholku věže (*āmalaka*). (F. H. Gravely, T. N. Ramachandran, *The Three Main Styles of Temple Architecture Recognized by the Śilpaśāstras*, Chennai: principal commissioner of Museums, 1962.)

<sup>175</sup> Znamená „vyměřený“. Vimána je přesnější označení pro celou stavbu chrámové věže, zatímco šikhara je jen její vrchní část, ale tyto termíny se používají i v nepřesném slova smyslu a v severní Indii je pro chrámovou věž nad hlavní svatyní častější označení šikhara, v jižní Indii pak vimána.

<sup>176</sup> *Deul* znamená svatyni, a názvy *rekhā* a *pīdhā* definují architektonický řád svatyně – *rekhā* je šikhara, *pīdhā* znamená „stupěň“, „patro“. Třetím urijským řádem je *khākhārā* obdélného plánu se střechou tvaru povozu.

<sup>177</sup> Behera, *Konarak*, vol. 1, p. 108.

<sup>178</sup> Alice Boner líčí: „The proportions of all its parts, the relationship of the high basement to the wall and to the



původní výška dohromady s chybějící kalašou a ájudhou (*āyudha*, „zbraň“, emblém božstva) byla téměř 43 metrů. Pyramidová střecha džagamóhany mívá v Uríse u jiných staveb tohoto typu dva stupně, zatímco zde je střecha třístupňová. A v současnosti, když se nad ní nevypíná vysoký rékhá deul, působí džagamóhana jako monumentální a celistvá stavba sama o sobě. Jakoby si čas zahrál na architekta a z původního plánu vytvořil svou novou vlastní koncepci chrámu, jehož centrem je vlastně pyramida. To je velmi zajímavá náhoda, když se uváží, že jde o chrám slunce.

Na druhou stranu původní podoba chrámu složeného z džagamóhany s pyramidovou střechou a vysoké věže s horním zakřivením byla typickým rysem urijské architektury. Výjimečná je hlavně rovnováha a jednota těchto dvou kontrastujících typů, jak na to upozornila Stella Kramrisch.<sup>179</sup> V Konáraku tvořily hlavní svatyni jen tyto dvě spojené části. U Lingarádžova nebo Džagannáthova chrámu jsou součástí plánu i budovy nátamandiry (*nāṭamandira*, „sín tance“) a bhógamandapy (*bhogamaṇḍapa*, „jídelní sín“), připojené v jedné ose s hlavní svatyní a džagamóhanou (to je vlastně „audienční sín“). Naproti tomu v Konáraku je nátamandira oddělenou stavbou (ale rovněž v ose s hlavní svatyní) kousek před vchodem do džagamóhany. Architekt Konáraku tak docílil dokonalejší rovnováhy šířky a délky plánu stavby, než je tomu u zmíněných dřívějších staveb.

Specifický architektonický styl Urísy se začal vyvíjet v 7. století za panování Šailódbhavů. Z toho období je nejznámějším chrámem Parašuráměšvara (*Paraśurāmeśvara*), který má typický rékhá deul a obdélnou mandapu s nízkou plochou střechou ze dvou stupňů (obr. 19). Architektonická činnost pokračovala pod patronací Bhaumakarů a Sómavamšiů. Dynastie Sómavamši pocházela z vnitrozemí, byla tedy blíže ostatním architektonickým tradicím a přinesla díky tomu do Urísy nové výtvarné prvky. Stavby chrámů z této doby jsou stylem harmoničtější a vytříbenější. Krásnou ukázkou z této fáze je Muktěšvarův chrám v Bhuvaněšvaru (obr. 22). Nevelký ve svých rozměrech, přesto je Muktěšvarův chrám jedinečným architektonicko-sochařským dílem a James Fergusson jej nazval klenotem urijské

---

roof, the angle of inclination of the pyramidal roof-structure, the play of light and shade between the projections and recesses of roof and walls, are so precisely and delicately balanced that they create spontaneous elation in every beholder.“ (Boner, Śarmā, Dās, *New Light on the Sun Temple of Konarka*, xxxviii.) A James Fergusson, který spatřil chrám v roce 1837, obdivně napsal: „There is, so far as I know, no roof in India where the same play of light and shade is obtained with an equal amount of richness and constructive propriety as in this instance, nor one that sits so gracefully on the base that supports it.“ (Fergusson, *History of Indian and Eastern Architecture*, vol. 2., p. 107.)

<sup>179</sup> „The balance of these two contrasted superstructures, a closely knit unity of Prāsāda (...) and Maṇḍapa (...), is peculiar to Orissa. In the other provinces the superstructures of the Maṇḍapas prepare and defer the climax of the Śikhara of the Prāsāda.“ (Kramrisch, *The Hindu Temple*, p. 217.)

architektury.<sup>180</sup> Je zde též v Uriše neobvyklý prvek – tórana (*torana*), kamenná ozdobná brána, která zdůrazňuje přístup k chrámu (obr. 21). Nejvýznamějším centrem urijské architektury, zejména tedy v období od Šailódbhavů po dynastii Sómavamší, byl Bhuvanéšvar, mající kolem stovky chrámů. Vrcholnou stavbou tam pak je Lingarádžův „královský“ chrám, jenž byl výše několikrát zmiňován (obr. 23).

Urijská architektura měla své ustálené prvky tvarosloví, a tak jsou stavby chrámů stylově velmi sjednocené, a to napříč staletími. Ovšem byla tu zároveň tendence ke stále důmyslnějším plánům a nárysům, propracovanějšímu zdobení, ke zdůrazňování výšky a zvyšování poměru mezi velikostí garbhagrhy a výšky věže.<sup>181</sup> Konárák je vyvrcholením této tendence používání tradičních prvků a zároveň jejich přetavení do originálního výtvarného veledíla.

#### 4. 4. KONÁRAK – SLUNEČNÍ VŮZ<sup>182</sup>

Za nejoriginálnější rys Súrjova chrámu v Konáráku je považována jeho podoba vozu. Chrám je umístěn na vysoké podstavě (*pīṭha*), která je zdobena skvělou reliéfní výzdobou odshora až dolů (obr. 6). Na první pohled ale nejvíce zaujmou kola, o průměru 2,9 m, umístěná v rytmických intervalech podél severní a jižní stěny podstavy – 12 kol na každé straně (obr. 7, 13). Díky propracovanosti a jemnosti svého provedení dávají celému chrámu lehkost a pohyb, jakoby to byl skutečně kolosální vůz. Na východní straně svatyně byla pak zed' lemována sedmi koňmi Súrjova spřežení – čtyřmi na jižní stěně, třemi na stěně severní. Dnes je nejlépe zachovalým ořem jeden z jižní skupiny (obr. 9).

Původ pojetí Súrjova chrámu jako kamenného vozu byl předmětem různých dohadů. Například Bishan Swarup považoval formu vozu za výpůjčku z buddhistické architektury, neboť se domníval, že na místě stával dříve buddhistický chrám.<sup>183</sup> To je však mylná teorie. Další badatelé poukazují na tradici upravování mandap jihoindických chrámů do podoby vozu, ztvárněním kol a koní tak, aby celá stavba působila dojmem chrámového svátečního vozu (*ratha*). Tak je to například u chrámu Airávatéšvary v Dárásuram (asi z poloviny 12.

<sup>180</sup> To platí pouze pro hlavní svatyni – v areálu jsou ještě další vedlejší stavby, které neoplývají žádnou výjimečností (obr. 20). (Fergusson, *History of Indian and Eastern Architecture*, vol. 2., p. 97.)

<sup>181</sup> Například u chrámu Parašuráméšvara je poměr 1:3, u Konáráku už 1:7.

<sup>182</sup> K chrámům jako vozům a k Súrjově vozidlu použito: Behera, *Konarak*, vol. 1, p. 112-113; Donaldson, *Konark*, p. 37; S. L. Huntington, *The Art of Ancient India: Buddhist, Hindu, Jain*, New York; Tokyo: Weatherhill, 1999, p. 304, 437, 487-489, 532, 575; Michell, *The Penguin Guide to the Monuments of India*, p. 96, 99, 121-122; Nagar, *Sūrya and Sun Cult*, p. 11, 374-376.

<sup>183</sup> B. Swarup, *Konarka: The Black Pagoda of Orissa*, Cuttack: Star Press, 1910, p. 88.

století) nebo v případě Šivova chrámu v Čidambaram (asi z přelomu 12. a 13. století). Také na území ovládaném Narasimhou I., v Simháčalam, byla připojena kola k mandapě Varáhova chrámu. Dalším příkladem vozu je menší vedlejší stavba u chrámu Vitthalasvámi v Hampi, tedy dřívějším Vidžajanagaru. Tam jde přímo o „model“ svátečního vozu – kamenný vůz má dokonce kola na hřídeli vytesaná tak, aby se dala otáčet. Ovšem dobou vzniku tohoto vozu je až počátek 16. století (obr. 27).

Jižní vlivy na podobu chrámu v Konáraku mohly být zprostředkovány přes princezny jihoindických dynastií, které se staly manželkami Gangů – Narasimha I. byl potomkem čólské princezny a jeho manželka byla z rodu Pándjů. Je doloženo, že Narasimhův tchán poslal z Madurai skupinu šilpinů na stavbu v Konáraku, avšak vrchní architekt nebyl spokojen s jejich stylem, takže tento vliv na podobu slunečního vozu lze rozhodně vyloučit.<sup>184</sup>

Napodobování vozů kamennými stavbami mělo pravděpodobně souvislost s tradicí chrámových vozů pro přenosné idoly božstev (*calantī pratimā*), které bývají taženy ulicemi ve sváteční dny – tak jak je tomu například v Purí. Na druhou stranu podoba dřevěného svátečního vozu má zase za vzor chrám, jehož pohyblivou variantu představuje. Takže vliv chrámů a vozů by byl vlastně vzájemný. Tak třeba vozy Džagannátovy triády jsou někým považovány za vzor pro Konárak (H. G. Rawlinson),<sup>185</sup> dalším naopak za produkt jeho vlivu (H. Kulke). S tím ale souvisí též idea, že jakýkoli chrám má být vlastně „vozem“ božstva.<sup>186</sup> Naznačování „pohybu“ v nepohyblivém kameni, přetváření chrámu do podoby vozu, tak mohlo mít hlavní smysl v této symbolice.

V tomto kontextu chrámů-vozů přichází na mysl také skupina monolitů představujících repliky chrámů v jihoindickém Mahábalipuram. Ty jsou totiž obvykle zvány „ratha“, „vůz“, avšak tento termín je nepřesný a lepším označením pro ně je „vimána“. Termín „ratha“ se objevuje také v architektonickém tvarosloví – jde o vertikální segmenty šikhary. Podle svého množství se nazývají triratha, pañčaratha, saptaratha či navaratha (urijský termín pro tyto „rathy“ je *rāhā*).

Ovšem pokud jde o vliv na podobu chrámu v Konáraku, je třeba říci, že je to stavba, jež nemá obdoby, a veškeré výše zmíněné stavby napodobující vozy jsou pojaty zcela jiným

<sup>184</sup> Sútradhára odmítl dokončenou sochařskou práci těchto dělníků, kteří pak kvůli tomu drželi na protest hladovku. Nakonec jim byla na rozkaz krále Narasimhy přidělena pouze dekorativní činnost. (*Baya cakaḍa* IX 24 - X 13, Boner, Śarmā, Dās, *New Light on the Sun Temple of Konarka*, p. 65-66.)

<sup>185</sup> Behera, *Konarak*, vol. 1, p. 113.

<sup>186</sup> Podoba chrámů měla sledovat vzory pěti vimán, vozů, které vytvořil pro bohy Brahma. (Kramrisch, *The Hindu Temple*, p. 287-288.)

stylem. Je možné, že se v něm spojuje tradice svátečních vozů a také pojetí, že chrám je „vozem“ boha. V tomto případě však jde o boha, který je s vozem spojován zcela esenciálně. Slunce, pohybující se ve svém voze po obloze, to je poměrně přirozený odraz pozorování skutečnosti a je tak součástí mytologií různých kultur. V Indii mluví o Súrjově voze již Rgvéda – koně tohoto vozu jsou vlastně slunečními paprsky,<sup>187</sup> Sluneční vůz popisuje později Višnupurána, Bhavišjapurána či Sámrapurána. Majúrova Súrjašataka líčí Súrjův vůz, jeho sedm koní i vozataje Arunu (*Aruṇa*; obr. 10).

Konárák se tedy drží indické mytologické tradice, kterou ovšem jeho tvůrci uchopili nejodvážnějším možným způsobem. Pojetí, že celý kolosální chrám bude představovat Súrjův vůz, je jistě výsledkem originální myšlenky – snad vrchního architekta, snad samotného krále.

Chrám v Konáráku je možno představit ještě v kontextu ostatních chrámů zasvěcených Súrjovi. Takových svatyní je v celé Indii velmi málo, nejvíce jich bylo objeveno v západní Indii. Súrja bývá spíše uctíván jako vedlejší božstvo v chrámech jiných bohů. Jedním z nejznámějších chrámů slunce je chrám v Módheře v Gudžarátu z 11. století, z období vlády rodu Sólankí. Podobně jako Konárák, i tento chrám je výsledkem královské patronace a zároveň význačnou výtvarnou památkou, zejména kvůli své sochařské výzdobě. Nejvýraznějším prvkem chrámového areálu v Módheře je velká posvátná nádrž. Samotná svatyně pak, stejně jako svatyně v Konáráku, byla orientována na východ a naplánována tak, aby se první paprsky ranního slunce dotkly tváře hlavního Súrjova idolu. Dalším slavným chrámem Slunce je Mártandův chrám v Kašmíru, postavený v 8. století za vlády krále Lálitáditji Muktápídy, nejmocnějšího vladaře rodu Kárkótovců. Tento chrám je velmi zajímavou památkou, protože v jeho stylu se pojí indická tradice s prvky klasické antické architektury. Súrjovy chrámy jsou v Indii tedy vzácností, zároveň každý z těchto zmíněných chrámů je něčím význačný a originální. Ovšem stojí za pozornost, že Konárák, Módheru i kašmírského Mártandu spojuje také to, že jsou to ruiny původních staveb a nikoli fungující chrámy Súrjova kultu.

---

<sup>187</sup> Rgvéda 1.115.3. podle: Atkins, „A Vedic Hymn to the Sun-God Sūrya“, p. 428.

## Závěr

Stavba Súrjova chrámu v Konáraku, unikátní výtvarná, náboženská i politická památka, byla výsledkem souhry mnoha různých okolností. Taková konstelace byla v Indii považována za vzácnou: „Sthápaka je jako Šiva, bráhman je jako Brahma, rádža je jako Višnu, ale ve všech třech světech je obtížné najít tyto tři zároveň.“<sup>188</sup> A tak Narasimha I., jenž měl pravděpodobně pro stavbu takového chrámu více osobních i panovnických důvodů, měl zároveň k dispozici geniální architekty, včetně kněží zběhlých v chrámové architektuře, a množství umělců, kteří byli schopni vytvořit kolosální a přitom celistvé dílo, mimořádné po výtvarné i technické stránce. To rozhodně není samozřejmostí. Důležitou podmínkou stavby byl též mír v zemi a bohatství získané vítěznými taženími. Obojího se králi Narasimhovi podařilo dosáhnout. Dalšími činiteli, umožňujícími tento podnik, bylo vhodné posvátné místo s určitou tradicí uctívání boha Súrji, které ještě nemělo velký chrám, a také státní náboženství, do něhož se dal zapojit sluneční kult, aniž by hlavní Džagannáthův kult byl ohrožen. Šlo tedy celkově o výjimečnou součinnost umění, náboženství a politické moci.

Náboženství a kult božstva je základním smyslem indického chrámu. Formální stránka chrámu, tedy chrámová architektura, pak může být výrazem nábožensko-symbolických idejí a přitom zároveň sloužit jako politický, sociální a ekonomický nástroj. A tak v případě Konáraku není možné určit jednu konkrétní příčinu stavby chrámu. Hlavním, kdo o stavbě rozhodoval, byl ovšem král. A právě v jeho postavě se mohlo setkat více podnětů ke stavbě. Snad mezi nimi byla králova osobní zbožnost, vztah ke slunečnímu božstvu a zájem o Súrjovo poutní místo, či touha splnit královskou náboženskou povinnost a dosáhnout tak blaženosti. Velikost a nádhera chrámu mohla také souviset s Narasimhovou láskou k architektuře a umění, a s jeho vlastním vzděláním v těchto oborech. Příčiny, na něž se tato práce zaměřila nejvíce, jsou pak politicko-náboženské. Král zřejmě chtěl posílit svou moc v rámci ostatních hinduistických království. K tomu mu pomohl chrám v Konáraku jakožto kolosální „královský“ chrám, ale také jako svatyně boha Súrji, jenž byl bohem celoindickým. Súrja mohl rovněž legitimizovat Narasimhovu vládu skrze obecně symbolickou souvislost slunce a panovníka. Zároveň se tato politika dotýkala vztahu panovníka s kněžstvem, protože král založením význačné Súrjovy svatyně na svém území umenšil a rozdělil moc ústředního Džagannáthova kultu a tím i jeho kněžstva.

---

<sup>188</sup> *Saudhikāgama*, podle: Boner, Śarmā, Dās, *New Light on the Sun Temple of Konarka*, xl.

Pozdější dějiny Urísy ukázaly, že některé z těchto politicko-náboženských kroků a tendencí krále Narasimhy a jeho následníků vlastně neměly pravděpodobně očekávaný výsledek, a dokonce mohly nakonec vést ke svržení dynastie Gangů. A podobně i chrám v Konáraku se dočkal svého „svržení“, a to snad právě i z příčin nábožensko-politických.

Teorie o tom, že chrám v Konáraku nebyl nikdy dokončen a jeho hlavní věž se zřítila snad ještě za Narasimhovy vlády, jsou již důvěryhodnými prameny vyvráceny. Ovšem otázky okolo počátku a příčin zničení hlavní svatyně si badatelé kladou dodnes. Jedna z tradic uvedených v chrámové kronice z Purí viní z vyrabování Súrjova chrámu Kálapáhára, velitele muslimské armády, jenž v roce 1568 dobyl Purí a zničil idol boha Džagannátha. Tomu ale protiřečí jiné záznamy z téhož pramene, podle nichž byl chrám ještě v 17. století v dobrém stavu a plném provozu. Ale v roce 1628 se měla odehrát katastrofa, jež zapříčinila počátek chátrání chrámu. Z východní fasády hlavní věže svatyně totiž spadla obrovská socha gadžasimhy a rozbila část zdi i idolu uvnitř svatyně. Jiná zpráva mluví o tom, že v té době už byl chrám opuštěn a idol přestěhován do areálu Džagannáthova chrámu v Purí, protože Konárak byl před tím přepaden „javanským“ vládcem Bácharem Chánem, který prý uzmul kalašu hlavní svatyně. Tím mohla vrchní část stavby ztratit soudržnost a rovnováhu, což mělo za následek pád gadžasimhy. Vzhledem k protiřečícím si záznamům však zatím nelze určit, zda byl chrám dříve opuštěn (kněžstvem i hlavním idolem Súrji) a teprve pak se zřítila věž svatyně, anebo jestli kněží s božstvem odešli až po nějakém útoku či katastrofě. Jisté je, že zkáza chrámu v Konáraku započala někdy v 17. století a postupovala až do konce 19. století. Ještě v roce 1824 stála část západní a jižní zdi hlavní svatyně, protože Andrew Stirling, který tehdy Konárak navštívil, chrám popsal jako „loď pod plachtovým“. Také kresba Jamese Fergussona z roku 1838 dokládá tento stav. V roce 1848 se zbytek deulu zřítíl pod náporem vichřice a následně pokračovala destrukce chrámového areálu lidským přičiněním – odnášením sochařské výzdoby nebo „těžbou“ stavebního materiálu. V některých případech se to ale nepodařilo, jak dokazuje mohutný architráv s devíti planetárními božstvy (*navagraha*). Tento kamenný panel, dlouhý přes 6 metrů, vážil původně více než 26 tun a přes 50 let byly vyvíjeny neúspěšné snahy o jeho přemístění. Z toho je znova patrná neuvěřitelnost stavby chrámu v Konáraku z technického hlediska.

Chrám byl tedy snad zničen z několika příčin. Prvním činitelem mohl být nějaký nájezd muslimů, motivovaný třeba pověrou, že kalaša na vršku chrámu obsahuje poklad nebo je celá ze zlata. Ale první částí svatyně, která se zřítila, byla východní stěna, k níž přiléhala

džagamóhana, a tedy by byla pro nájezdníky nepřístupná. Ti by demolovali chrám spíše z vnější, západní strany. Další příčinou pádu chrámové věže mohla být špatná konstrukce jejího vrcholu, způsobená urychleným dokončením stavby na přání krále Narasimhy. Anebo jednoduše byla stavba příliš velká. Je také možné, že o chrám se postupně přestalo pečovat a nikdo neobnovoval nátěr na vrcholku stavby, takže byla pak více náchylná podlehnout povětrnostním vlivům. V Konáraku též mohla ustát chrámová praxe i údržba stavby kvůli tomu, že to bylo odlehlé, vlastně neobydlené místo. Postupem času byl Konárak navštěvován pouze jednou za rok na svátek Mágha šukla saptamí. A mezitím, zvláště vzhledem k umístění v blízkosti moře, příroda konala své – cyklóny, písečné bouře, slaný mořský vítr, vegetace, to vše se podepisovalo na zhoršujícím se stavu chrámu, který zároveň nikdo nenechával opravit. Naopak, okolní obyvatelé i panovníci drancovali areál, aby získali kamenné kvádry či železné svorníky.<sup>189</sup>

Podobně jako zahájení stavby chrámu v Konáraku vyplynulo z více různých důvodů, proces jeho zničení měla na svědomí také souhra příčin. Ale ať už byl chrám vydrancován lidmi nebo zdevastován přírodou, důležitým faktem je, že nebyl nikdy opraven za účelem znovuzavedení Súrjova kultu. To vypovídá o poklesu zájmu o chrám a místo, o jeho kult. Súrjův kult byl evidentně vytlačen mocnějším kultem boha Džagannátha. Ten byl také několikrát přerušen, ale na rozdíl od Súrjova kultu byl vždy znova a znova obnovován. Velká část této práce se snažila ukázat místo boha Džagannátha v náboženské politice Východních Gangů a vlastně i dalších panovníků Urísy a srovnat jeho význam s významem slunečního boha Súrji. Z kapitol o ochranných božstvech a poutních místech vyplynulo, že Džagannáth měl v tomto kontextu dlouhodobě větší význam než Súrja. Hlavním božstvem celého regionu byl Džagannáth, který požíval úcty všech vrstev obyvatelstva království dynastie Gangů i jejich nástupců. Naopak Súrja jako celoindický bůh neměl takovou vazbu na region a místnímu lidu byl vzdálenější. Vlastně i obecná tendence slunečního kultu, který byl v různých kulturách spojen se svrchovanou mocí, směřovala od původní ambivalence k racionalizaci a idealizaci, podle Eliadeho se Slunce z hierofanie stávalo ideou – a jako taková už pak nemohla být předmětem živého náboženství lidí. A tak přestože Súrjův kult v Uríse nesl vlivy tantrismu a byl tak jakýmsi vícevrstevným a ambivalentním kultem, je možné, že královskou patronací byl Súrja také spíše racionalizován, idealizován a obyčejným lidem se postupně vzdaloval. Rozhodně tomu tak bylo ve srovnání s Džagannáthem. Tomu se

---

<sup>189</sup> K historii chrámu od počátku jeho chátání: Behera, *Konarak*, vol. 1, p. 120-147; Donaldson, *Konark*, p. 26-34; Boner, Šarmā, Dās, *New Light on the Sun Temple of Konarka*, i-iv, xlvii-lii.

postupně podařilo stát se předmětem všezahrnujícího syntetického kultu, jaký potřebovala oblast právě takového charakteru, jakou byla a je Urísa. Tou nejlepší politikou panovníků této oblasti pak byla vláda pod božským příkazem Džagannátha a neustálá podpora jeho kultu i chrámu. Džagannáth se postupně stal významným bohem i za hranicemi Urísy a jeho hlavní svatyně dnes přitahuje poutníky z celé Indie. Zatímco sluneční kult postupně v Uríse upadal a Súrjovi nijak nepomohl jeho celoindický význam k tomu, aby se jeho svatyně v Konáráku obnovila. Lidé ani králové Urísy na tom už neměli zájem.

A tak zatímco zejména druhá a třetí kapitola této práce ukázala zásadní význam boha Džagannátha ve srovnání se Súrjou, první a poslední kapitola, které je obklopují, poukazují na chrám a jeho souvislost s panovníkem, ať už je zasvěcen jakémukoli božstvu. První kapitola mluví o chrámu jako o prostředku legitimizace panovnické moci (tedy jako o něčem, co podpořilo krále, jenž nechal chrám postavit), a ukazuje, jak tato legitimizace mohla fungovat, a jaké důsledky měla v konkrétních historických a politicko-náboženských souvislostech Urísy. Poslední kapitola se vrací k původu, vývoji a popisu chrámové architektury, jež zase vznikla právě díky královské patronaci. Podpora krále a rozvoj chrámu, či chrámové architektury, to byl vlastně proces jakési „vzájemné pomoci“. První kapitola tak sleduje *krále* jako „produkt“ chrámu a poslední kapitola *chrám* jako „produkt“ krále.

Konárák je tedy spjat s postavou Narasimhy I., nejen jako s původcem stavby monumentálního Súrjova chrámu, ale tím také jako s panovníkem, který v Uríse Súrjův kult podporoval nejvíce ze všech tamějších panovníků. Na stavbě sluneční svatyně mu podle všeho velmi záleželo. Snad mu na ní záleželo až přespříliš – tak, že se to narychlo dokončenému chrámu stalo osudným.

Súrjova svatyně chátrala až do konce 19. století, kdy se postupně začalo s pracemi, které měly Konárák zbavit písku, kamení a rostlinstva, pod jejichž nánosy chrám a jeho areál mizel. S tím se pokračovalo do 20. století, kdy se teprve (z popudu Britů) datují první rozsáhlejší opravy chrámu v Konáráku.



## SEZNAM POUŽITÉ LITERATURY

- Agarwal, Urmila, *North Indian Temple Sculpture*, New Delhi: Munshiram Manoharlal, 1995
- Atkins, Samuel D., „A Vedic Hymn to the Sun-God Sūrya: Translation and Exegesis of Rig-Veda 1.115“, *Journal of the American Oriental Society* 58.3 (1938): 419-434
- Banerji, Rakhal Das, *History of Orissa from the Earliest Times to the British Period*, vols. 1-2, Calcutta: R. Chatterjee, 1930-1931
- Behera, Karuna Sagar, *Konarak: The Heritage of Mankind*, vol. 1, Religion, History and Architecture, New Delhi: Aryan Books International, 1996
- Behera, Karuna Sagar, *Konarak: The Heritage of Mankind*, vol. 2, Art and Culture, New Delhi: Aryan Books International, 1996
- Bhandarkar, Ramakrishna Gopal, *Vaiṣṇavism, Śaivism and Minor Religious Systems*, New Delhi: Munshiram Manoharlal, 2001 (orig. publ. 1913)
- Bharati, Agehananda, „Pilgrimage in the Indian Tradition“, *History of Religions* 3.1 (1963): 135-167
- Bhattacharya, B. C., „Kalinganagara and Excavation at its present site“, *Journal of the Bihar and Orissa Research Society* 14 (1929): 623-634
- Boner, Alice, „Economic and Organizational Aspects of the Building Operations of the Sun Temple at Konarka“, *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 13.3 (1970): 257-272
- Boner, Alice, Sadāśiva Rath Śarmā, and Rajendra Prasād Dās, *New Light on the Sun Temple of Konarka*, Varanasi: Chowkhamba Sanskrit Series Office, 1972
- Stella Kramrisch (rev.), „New Light on the Sun Temple of Koṇārka by Alice Boner, Sadāśiva Rath Śarmā, Rajendra Prasād Dās“, *Artibus Asiae* 37.4 (1975): 306-307
- Bunce, Frederick William, *The Iconography of Architectural Plans: A Study of the Influence of Buddhism and Hinduism on Plans of South and Southeast Asia*, New Delhi: Printworld, 2002
- Coomaraswamy, Ananda K., „Indian Architectural Terms“, *Journal of the American Oriental Society* 48 (1928): 250-275

- Deva, Krishna, *Temples of North India*, New Delhi: National Book Trust, 1969
- Dhaky, Madhusudan A. (ed.), *Encyclopaedia of Indian Temple Architecture*, vol. 2, North India, part 3, Beginnings of Medieval Idiom, c. AD 900-1000, New Delhi: American Institute of Indian Studies, 1998
- Donaldson, Thomas Eugene, *Konark*, (Monumental Legacy), New Delhi: Oxford University Press, 2003
- Donaldson, Thomas Eugene, „Development of the Nāṭa-mandira in Orissan temple architecture“, in Joanna G. Williams (ed.), *Kāladarśana: American Studies in the Art of India*, (Studies in South Asian Culture, vol. 9), Leiden: E. J. Brill, 1981
- Doniger, Wendy, and Brian K. Smith (tr.), *The Laws of Manu*, Calcutta: Penguin Books India, 1991
- Eliade, Mircea, *Pojednání o dějinách náboženství*, z franc. přel. Jindřich Vacek, Praha: Argo, 2004
- Eschmann, Ancharlotte, H. Kulke, and G. Ch. Tripathi (eds.), *The Cult of Jagannath and the Regional Tradition of Orissa*, New Delhi: Manohar, 1986
- Fergusson, James, *History of Indian and Eastern Architecture: With Numerous Illustrations*, rev. ed. with additions, Indian architecture by James Burgess and Eastern architecture by R. Phené Spiers, vols. 1-2 (bound in one), Delhi: Low Price Publications, 1997 (orig. publ. 1910)
- Gravely, F. H., T. N. Ramachandran, *The Three Main Styles of Temple Architecture Recognized by the Śilpaśāstras*, Chennai: principal commissioner of Museums, 1962 (orig. publ. 1934)
- Hunter, William Wilson, Andrew Stirling, John Beames, *A History of Orissa*, ed. by N. K. Sahu, vols. 1-2, Calcutta: S. Gupta, 1976 (orig. publ. 1956)
- Huntington, Susan L., *The Art of Ancient India: Buddhist, Hindu, Jain*, New York – Tokyo: Weatherhill, 1999
- Jayne, Walter Addison, *The Healing Gods of Ancient Civilizations*, New Haven: Yale University Press, 1925
- Jones, Lindsay (ed.), *Encyclopedia of Religion*, 2<sup>nd</sup> ed., Detroit: Macmillan Reference USA, 2005

- Kane, Pandurang Vaman, *History of Sanskrit Poetics*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1971
- Kanungo, Harihar, „The Origin of Ganga Dynasty – A New Insight“, *The Orissa Historical Research Journal* 47.2 (2006): 15-33
- Kirkland, Russell, „The Sun and The Throne: The Origins of the Royal Descent Myth in Ancient Japan“, *Numen* 44.2 (1997): 109-152
- Kramrisch, Stella, *The Hindu Temple*, vols. 1-2, Delhi: Motilal Banarsidass, 1976 (orig. publ. 1946)
- Krishnarao, B. V., „The Identification of Kalinganagara“, *Journal of the Bihar and Orissa Research Society* 14 (1929): 105-115
- Kulke, Hermann, *Kings and Cults: State Formation and Legitimation in India and Southeast Asia*, New Delhi: Manohar, 1993
- Kulke, Hermann, and Burkhard Schnepel, (eds.), *Jagannath Revisited: Studying Society, Religion and the State in Orissa*, New Delhi: Manohar, 2001
- Mabbett, I. W., „The Symbolism of Mount Meru“, *History of Religions* 23.1 (1983): 64-83
- Meister, Michael W., and Madhusudan A. Dhaky (eds.), *Encyclopaedia of Indian Temple Architecture*, vol. 2, North India, part 2, Period of Early Maturity, c. AD 700-900, New Delhi: American Institute of Indian Studies, 1991
- Meister, Michael W., Madhusudan A. Dhaky, and Krishna Deva (eds.), *Encyclopaedia of Indian Temple Architecture*, vol. 2, North India, part 1, Foundations of North Indian Style, New Delhi: American Institute of Indian Studies, 1988
- Michell, George, *The Hindu Temple: An Introduction to Its Meaning and Forms*, Chicago – London: University of Chicago Press, 1988 (orig. publ. 1977)
- Michell, George, *The Penguin Guide to the Monuments of India*, vol. 1: Buddhist, Jain, Hindu, London: Penguin Books, 1990 (orig. publ. 1989)
- Mishra, K. C., *The Cult of Jagannātha*, Calcutta: KLM Private, 1984
- Mohapatra, Gopinath, *The Land of Viṣṇu (A Study on Jagannātha Cult)*, Delhi: B. R. Publishing Corporation, 1979
- Nagar, Shanti Lal, *Sūrya and Sun Cult (In Indian Art, Culture, Literature and Thought)*, New Delhi: Aryan Books International, 1995

- Pathy, Dinanath, *The Temple of Jagannātha: Architecture, Sculpture, Painting, Ritual*, New Delhi: Sundeep Prakashan, 2001
- Schnepel, Burkhard, *The Jungle Kings: Ethnohistorical Aspects of Politics and Ritual in Orissa*, New Delhi: Manohar, 2002
- Sick, David H., „Mit(h)ra(s) and the Myths of the Sun“, *Numen* 51.4 (2004): 432-467
- Sircar, Dineshchandra (D. C.), *Studies in the Religious Life of Ancient and Medieval India*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1971
- Smith, Walter, *The Mukteśvara Temple in Bhubaneswar*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1994
- Srinivas, Mysore Narasimhachar, *Religion and Society among the Coorgs of South India*, New Delhi: Oxford University Press, 2003
- Starza-Majewski, O. M., „King Narasimha I before His Spiritual Preceptor“, *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* 103.2 (1971): 134-138
- Stietencron, Heinrich von, *Indische Sonnenpriester, Sāmba und die Śākadvīpīya-Brāhmaṇa: Eine textkritische und religionsgeschichtliche Studie zum indischen Sonnenkult*, Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1966
- Swarup, Bishan, *Konarka: The Black Pagoda of Orissa*, Cuttack: Star Press, 1910
- Tillotson, G. H. R. (ed.), *Paradigms of Indian Architecture: Space and Time in Representation and Design*, Richmond: Curson Press, 1998
- Varadpande, Manohar Laxman, *Mythology of Vishnu and His Incarnations*, New Delhi: Gyan Publishing House, 2009

## SEZNAM FOTOGRAFIÍ A MAP (OBRAZOVÁ PŘÍLOHA)

- Obr. 1. Džagannáth, Subhadra a Balabhadra, malé napodobeniny chrámových idolů; ulice nedaleko chrámu v Purí.
- Obr. 2. Džagannáthův chrám v Purí.
- Obr. 3. Džagannáthův chrám v Purí.
- Obr. 4. „Velká ulice“ (*baḍa daṇḍa*) v Purí.
- Obr. 5. Sluneční svatyně v Konáraku, džagamóhana a zbytky hlavní svatyně; pohled ze západu.
- Obr. 6. Detail vlysu na soklu Súrjova chrámu v Konáraku.
- Obr. 7. Chrám v Konáraku – vůz slunečního boha; severní stěna s koly.
- Obr. 8. Reliéfní výzdoba – bojový výjev; chrám v Konáraku.
- Obr. 9. Jeden kůň ze Súrjova spřežení; chrám v Konáraku.
- Obr. 10. Aruna, Súrjův vozataj; západní nika chrámu v Konáraku.
- Obr. 11. Súrja/Púšan (*pārśva deva*); západní nika chrámu v Konáraku.
- Obr. 12. Reliéfní výzdoba – nágové; chrám v Konáraku.
- Obr. 13. Kolo slunečního vozu; chrám v Konáraku.
- Obr. 14. Nátamandira, severní vchod; areál v Konáraku.
- Obr. 15. Gadžasimha u východního vchodu nátamandiry; areál v Konáraku.
- Obr. 16. Džagamóhana chrámu v Konáraku; pohled od Nátamandiry.
- Obr. 17. Opracované kvádry; Bhuvanéšvar.
- Obr. 18. Život v chrámě; Bhuvanéšvar.
- Obr. 19. Parašuráméšvarův chrám; Bhuvanéšvar.
- Obr. 20. Muktéšvarův chrám; Bhuvanéšvar.
- Obr. 21. Tórana – brána Muktéšvarova chrámu; Bhuvanéšvar.
- Obr. 22. Muktéšvarův chrám; Bhuvanéšvar.

- Obr. 23. Lingarádžův chrám; Bhuvanéšvar.
- Obr. 24. Zákoutí s chrámkem; Bhuvanéšvar.
- Obr. 25. Ámalaka; Džagannáthův chrám v Purí.
- Obr. 26. Kalaša a čakra, Višnuův emblém; Džagannáthův chrám v Purí.
- Obr. 27. Kamenný vůz; chrám Vitthalasvámi v Hampi.
- Obr. 28. Mapa Urísy, distrikty.
- Obr. 29. Mapa Urísy, raná jádrová území a království.
- Obr. 30. Plán chrámu v Konáraku.
- Obr. 31. Chrám v Konáraku, náčrt původního stavu.
- Obr. 32. Plán chrámu v Konáraku – džagamóhana a deul s vedlejšími svatyněmi (*nišā*).
- Obr. 33. Hlavní prvky rékhá deulu.
- Obr. 34. Hlavní prvky pídhá deulu.

Autorka fotografií: Silvie Jelínková; mapy a plány přejaty z: Schnepel, *The Jungle Kings* (obr. 28, 29); Boner, Śarmā, Dās, *New Light on the Sun Temple of Konarka* (obr. 30); Swarup, *The Black Pagoda of Orissa* (obr. 31); Donaldson, *Konark* (obr. 32, 33, 34).

# OBRAZOVÁ PŘÍLOHA